

## サルヴァジュニャートマンの不二元論思想 シャ ンカラとの比較を通して

|         |   |
|---------|---|
| 著者      | 佐竹 正行   |
| 学位授与大学  | 東洋大学  |
| 取得学位    | 博士  |
| 学位の分野   | 文学  |
| 報告番号    | 甲第122号  |
| 学位授与年月日 | 2004-09-25  |
| URL     | <a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00003981/">http://id.nii.ac.jp/1060/00003981/</a> |



『サルヴァージュニヤートマンの不二一元論思想  
ーシャンカラとの比較を通してー』

I

東洋大学大学院文学研究科文化教育学専攻  
博士後期課程第3年 4100210005系  
佐々木 雅之 氏



『サルウ` アジュニャートマンの

不二一元論思想

ーシャンカラとの比較を通してー』



佐 竹 正 行



## 凡例および略語表

1. 本文中のサンスクリット語等の外国語の人名等は、なるべくカタカナで記すようにした。
2. 註においては、書名、人名等は、原語をそのまま用いた。
3. 本文中に示した『 』は書名を表わす。
4. 本文中に示した「 」は、サンスクリット原文からの翻訳の引用、あるいは、本文中、筆者の強調する語に対して用いた。
5. 本文中に示した〔 〕は、サンスクリットの翻訳に際し、筆者が補った語である

*ŚŚ*      *Samkṣepaśārīraka*

*PP*      *Pañcaprakriyā*

*Upad*      *Upadeśasāhasrī*

*KSS*      *Kashi Sanskrit series*

*Ānss*      *Ānandaśramana sanskrit series*

『印仏研』      『印度学仏教学研究』



|     |                             |     |
|-----|-----------------------------|-----|
| 目次  |                             | 116 |
| 第2節 | シャンカラの付託論                   | 127 |
| 第3節 | サルウ・アジュニャートマンの付託論           | 135 |
| 凡例  | 結び                          | 145 |
| 目次  |                             |     |
| 第5章 | 初期不二一元論学派の宇宙論について           |     |
| 序論  | はじめに                        | 151 |
| 第1節 | 不二一元論学派に見られる宇宙論の分類について      | 163 |
| 第1章 | ウ・エーダーンタ哲学研究史               | 153 |
| 第1節 | 本研究の目的と問題の所在                | 1   |
| 第2節 | ウ・エーダーンタ学派とは                | 6   |
| 第3節 | インド・西洋における研究                | 7   |
| 第4節 | 日本における研究                    | 11  |
| 第5節 | 従来の研究の特徴と問題点                | 14  |
| 第6節 | 本稿の研究の特徴                    | 16  |
| 第2章 | サルウ・アジュニャートマンの年代と著作         |     |
| 第1節 | サルウ・アジュニャートマンについて           | 22  |
| 第2節 | サルウ・アジュニャートマンの著作について        | 31  |
| 第3節 | サルウ・アジュニャートマンの年代            | 41  |
| 第3節 | 結び                          | 219 |
| 本論  |                             |     |
| 第3章 | 不二一元論学派における無明観について          |     |
| 0   | はじめに                        | 61  |
| 第1節 | ウパニシャッドにおける無明観について          | 61  |
| 第2節 | シャンカラの無明観について               | 70  |
| 第3節 | 『サンクシェーパチャーリーラカ』に言及されている無明観 | 75  |
| 第4節 | サルウ・アジュニャートマンによる言及された無明観の反駁 | 82  |
| 第5節 | サルウ・アジュニャートマン自身の無明観         | 96  |
| 第6節 | 結び                          | 106 |
| 第4章 | 初期不二一元論学派における付託論            |     |
| 0   | はじめに                        | 116 |



|     |  |     |
|-----|--|-----|
| 第1節 | シャンカラ以前の付託   | 116 |
| 第2節 | シャンカラの付託観  | 127 |
| 第3節 | サルウ <sup>o</sup> アジュニャートマンの付託観                           | 135 |
| 第4節 | 結び   | 145 |
| 第5章 | 初期不二一元論学派の宇宙論について  |     |
| 0   | はじめに   | 151 |
| 第1節 | 不二一元論学派に見られる宇宙論の分類について                                   | 153 |
| 第2節 | シャンカラの宇宙論について  | 155 |
| 第3節 | 『サンクシェーパシャーリーラカ』に見られる<br>他学派の宇宙論とその反駁                    | 159 |
| 第4節 | サルウ <sup>o</sup> アジュニャートマンの宇宙論について                       | 164 |
| 第5節 | サルウ <sup>o</sup> アジュニャートマンの段階的宇宙論と<br>他の問題における見解との関係について | 176 |
| 第6節 | 結び   | 184 |
| 第6章 | 初期不二一元論学派のJĪVA論  |     |
| 0   | はじめに   | 192 |
| 第1節 | 不二一元論学派におけるJĪVA観について                                     | 192 |
| 第2節 | サルウ <sup>o</sup> アジュニャートマンのJĪVA観について                     | 202 |
| 第3節 | 結び   | 219 |
| 第7章 | 不二一元論学派における「大文章」の問題について                                  |     |
| 0   | はじめに   | 228 |
| 第1節 | Mahāvākyaについて  | 229 |
| 第2節 | 初期不二一元論学派における「大文章」の解釈方法について                              | 241 |
| 第3節 | サルウ <sup>o</sup> アジュニャートマンの「大文章」解釈と<br>他の思想との関係について      | 261 |
| 第4節 | 結び   | 261 |
| 第8章 | 不二一元論学派における解脱観   |     |
| 0   | はじめに   | 275 |



|     |   |     |
|-----|---|-----|
| 第1節 | 生きながらの解脱（Jivanmukti）について                | 276 |
| 第2節 | 不二一元論学派における生きながらの解脱<br>（Jivanmukti）について | 280 |
| 第3節 | 初期のウ・エーダーンタ学派における解脱観                    | 284 |
| 第4節 | シャンカラにおける解脱観                            | 292 |
| 第5節 | サルウ・アジュニャートマンにおける解脱観                    | 299 |
| 第6節 | 結び                                      | 311 |

## 結論

### 第10章 初期不二一元論学派思想の展開についての一考察

|     |                                       |     |
|-----|---------------------------------------|-----|
| 第1節 | サルウ・アジュニャートマンの体系の特徴                   | 319 |
| 第2節 | シャンカラの思想の基本的な見解                       | 345 |
| 第3節 | シャンカラからサルウ・アジュニャートマンへの展開<br>～むすびにかえて～ | 350 |

|       |     |
|-------|-----|
| 参考文献表 | 354 |
|-------|-----|

## 資料編

### 『サンクシェーパシャーリーラカ』第Ⅱ章試訳



# 序論 第1章 ウェーダーンタ哲学研究史

## 第1節 本研究の目的と問題の所在

本研究は、インド正統派六派哲学の一つウェーダーンタ哲学、その中の不二一元論学派の人物である、シャンカラの弟子、スレーシュウァラの弟子であるサルウァジュニヤートマンの思想を、彼の主著であり、シャンカラやその弟子、後継者達の上に提起された問題を総括し<sup>(1)</sup>、後代に八点の註釈が書かれた重要な著作『サンクシェーパチャーリーラカ』に基づき考察するものである。

具体的には、不二一元論学派における重要な概念についてのサルウァジュニヤートマンの見解を考察し、それらの概念の間に共通する、或いは前提とされるサルウァジュニヤートマンの不二一元論思想を考察するものである。

同時に、不二一元論学派の開祖と目されるシャンカラの思想を、彼の唯一の独立作品と目される『ウパデーシャサーハスリー』を中心として考察し、サルウァジュニヤートマンと比較することによって、シャンカラからサルウァジュニヤートマンへの初期不二一元論学派思想の変化、展開を考察する。

筆者がこのような意図をもって、本研究を行う意欲を持ったのは、筆者の考えるところの先行研究への疑問から生じたものである。

まず、最初の一点は、ウェーダーンタ哲学、中でも不二一元論学派の研究は、インド学の中でも、特に数多くの研究がなされている分野の一つである。しかし、この数多くなされているウェーダーンタの研究

の殆どは、概論的に扱われているものである。そのため、個々の人物、著作についての研究は非常に少ない。

ウ゛ェーダーンタ学派の人物の思想に関しても、概略的な説明が大部分で、詳細な研究はあまりなされていない。

筆者の対象としているサルウ゛ァジュニャートマンの思想についても、概論的には取り扱われているけれども、その具体的な内容や実際の見解との差については、殆ど論じられていない。

例えば、サルウ゛ァジュニャートマンの宇宙論について論じられる際、

サルウ゛ァジュニャートマンがVivartavādaを主張していることは、必ず言及されている。しかし、同時に、サルウ゛ァジュニャートマンが、別の宇宙論、Pariṇāmavādaも認めて、主張していること<sup>(2)</sup>や、

Vivartavādaの中でも、多数の個我の二つの段階について言及していること<sup>(3)</sup>などは全く論じられていない。また、個我論に関しても、

Pratibimbavādaを主張していることは言及されているが、ごく一部を除き、他のPratibimbavāda（プラカーシャートマンに代表されるウ゛ィウ゛ァラナ派の見解）とサルウ゛ァジュニャートマンのPratibimbavādaの違いは、後代の不二一元論学派の著作<sup>(4)</sup>等でも論じられているにも関わらず、触れられていない。

さらに、ābhāsaとpratibimba（不二一元論学派の個我論の中で、別々の個我論として主張されている中心概念<sup>(5)</sup>）という二つの映像概念を、同義語としてではなく、同時に個我論に使用しているのは、不二一元論学派においてサルウ゛ァジュニャートマンのみである。しかしながら、不二一元論学派の個我論が言及される場合でも、このことが触れられることはない。

これら個々の概念については必ずしも、死蔵の要素が正しい

このように。サルウ゛ァジュニャートマンの基本的な思想自体についてもま、まだ知られていない状態である。



次に、もう一つの疑問としては、サルウ<sup>6</sup> アジュニャートマンの見解を、不二一元論学派史、或いは他学派との関わりから行っていく研究も見られるようになった。

例えば、不二一元論学派の宇宙論とされていたVivartavādaの概念を、文法学派やvivṛtaという語を中心にして、バルトリハリ (Bhartṛhari) におけるVivartavādaの論述から、ガウダパーダ (Gauḍapāda) やシャンカラ、スレーシュウ<sup>7</sup> アラにおけるvivartaという術語の不在を論じ、さらに、後代のウ<sup>8</sup> ィムクタートマンやプラカーシャートマンがどのように取り入れているのか、サルウ<sup>9</sup> アジュニャートマンやプラカーシャーナンドが、宇宙論の一つとしてVivartavādaをどのように相対化しているのか等を論じ、本来、文法学派の概念であったVivartavādaの概念を不二一元論学派が宇宙論として取り入れていったことをP.ハッカーが論じている<sup>(6)</sup>。

また、不二一元論学派の特徴とされる大文章 (Mahāvākya) の解釈方法の問題についても、大文章という概念、或いは大文章の解釈方法について、それらが、ミーマーンサー学派、或いは文法学派が進めてきた見解と同一、或いは類似であること、そして恐らく年代的に不二一元論学派が、彼らの見解を取り入れてきたこと等が論じられている<sup>(7)</sup>。

しかしながら、これらの研究は、それぞれ個々の概念を、それぞれの思想史的展開の中において、関係を論ずるのみである。

これら個々の概念についてのそれぞれの展開、発展の関係が正しいとしても、サルウ<sup>10</sup> アジュニャートマンが、他学派などからその概念をわざわざ取り入れた選択について、個々の概念の解釈の合理性の点からの

み理解するのは正しくないのではないか？

つまり、サルウ・アジュニャートマン自身は、自身の哲学思想の考え方、或いはその体系にある合理性という観点から、他学派からの概念の取り入れという選択を行っているのではないかと考えられる。

この点について、例えば大文章とその解釈方法自体は不二一元論学派で非常に重要視されたものである。しかし、上述したように、不二一元論学派で主張されている大文章の概念と解釈方法は、ミーマーンサー学派と文法学派により作り上げられたものである。この解釈方法を、恐らく最初に不二一元論学派に取り入れたのはサルウ・アジュニャートマンである<sup>(8)</sup>。しかし、彼以前のシャンカラやスレーシュウ・アラは独自の解釈方法（例えばanvayaとvyatirekaによる解釈<sup>(9)</sup>）を主張しているのに、後代の人々は、これに全く言及していない。何故、自分達の学派の以前の方法が無視され、他学派の方法を取り入れるようになったのか？

このことに関して、前田専学博士は、以前の方法が論理的に精確さを欠いていることとanvayaとvyatirekaの術語が、ニヤーヤ学派と文法学派で用いられているものと同一（ただし、用法については異なっている）であるから、省みられなくなったのではないかと論じている<sup>(10)</sup>。だが、後者の論点については、サルウ・アジュニャートマン以後の場合においても、その解釈方法や術語は、上述したように、ミーマーンサー学派や文法学派で用いられているものと同一の術語、概念であるので、成立しない。そのため、成り立つとすると、前者の論点、論理的に正確である、という合理性の観点からの使用が考えられるだろう。

しかしながら、サルウ・アジュニャートマンは、この大文章の解釈方

法、部分的間接表示の方法（本質、限定されたもの、本質を限定するものがあり、本質を限定するものを取り除けば限定されているものと本質は同一である）<sup>(11)</sup> という考え方と類似の考え方を、ブラフマンについて論じている箇所<sup>(12)</sup> や個我がどのように成立するかについて論じている箇所<sup>(13)</sup> で、使用している。

このように、大文章の解釈以外の見解について論じる際にも、類似の方法を用いていることから、サルウ・アジュニヤートマンが、この大文章の解釈方法、部分的間接表示の方法を、他学派から取り入れ、使用しているのは、文章の解釈方法として考えた場合に、より論理的に精確で、合理的であるからという観点よりも、他の見解との整合性の観点から、それ以前の方法よりも適当であるということで選んだのではないかという観点の方が、より合理的である。このため、前者の観点も、否定することが出来、前田博士の観点よりも、上述した観点、他の見解との整合性、サルウ・アジュニヤートマン自身の考える思想全体との整合性の観点から、サルウ・アジュニヤートマンは新しい解釈方法を取り入れようとしている、という観点が重要であると考えられる。

このように、サルウ・アジュニヤートマン自身の思想全体との整合性の観点から個々の概念が作り出されている、取り入れられているという捉え方が重要である。

しかしながら、この観点からサルウ・アジュニヤートマンの思想についての研究は未だなされていない。

以上のような問題点を踏まえて、サルウ・アジュニヤートマンの主張する個々の概念を論じながら、その過程において、サルウ・アジュニヤートマンの全体的な体系の中にまとめるという形をとることによ



り、これまでこのような形で論じられていなかったサルウ<sup>ウ</sup> ヲジュニヤートマンの思想全体の構造から、個々の見解同士の関係を理解する形をとることで、サルウ<sup>ウ</sup> ヲジュニヤートマンの思想の理解と考察に関する、新しい視点を得ようとするのが、本研究の最大の目的である。

## 第2節. ウ<sup>ウ</sup> ェーダーンタ学派とは

ウ<sup>ウ</sup> ェーダーンタ学派は、インド正統派六派哲学の一つであり、インド最大の哲学学派とされている。そして、ブラフマンのみを唯一の実在であるとし、それを知ることによって解脱に到達すると考える学派である。

「ウ<sup>ウ</sup> ェーダーンタ」は「ウ<sup>ウ</sup> ェーダ聖典の終わり」を意味するウパニシャッドを指す<sup>(14)</sup>。ウ<sup>ウ</sup> ェーダーンタ哲学はウパニシャッドの哲学そのものを意味するのではなく、ウパニシャッドに絶対的権威を認め、その中に雑然と説かれている数多くの成句や教説の統一的解釈と体系化をおこなった哲学である。ウ<sup>ウ</sup> ェーダーンタ学派とは、このような哲学を行った一連の人々の属している学派を指す。

このウ<sup>ウ</sup> ェーダ聖典を扱う学派のうち、祭祀に関する部分を扱う学派はミーマーンサー学派、前ミーマーンサー学派（Pūrva-Mīmāṃsā）と呼ばれ、知識に関する部分を扱う学派はウ<sup>ウ</sup> ェーダーンタ学派、後ミーマーンサー学派（Uttara-Mīmāṃsā）と呼ばれる<sup>(15)</sup>。

この学派の成立としては、ウパニシャッドの解釈学として成立したことから、中期ウパニシャッドが作成された時代には、すでに初期の古ウパニシャッドが成立し終わっていて、初期の古ウパニシャッドの中の思

想が尊重されていることが表わされていることから、この時期に、すでにウ`エーダーンタ学派の萌芽を認めることができる<sup>(16)</sup>。しかしながら、実際の学派としていつ頃から、意識されるようになったかは不明である。

この学派の根本典籍としては、その学派の名前を形成するウパニシャッド共に、A.D.400-450年頃編纂されたとされる、ウ`エーダーンタ学派の文献中、現存最古のものである『ブラフマスートラ』がある。この作品は、伝統的にはウ`エーダーンタ学派の開祖と目されるバーダラーヤナに帰せられている。内容としては、当時ウパニシャッドに関して行われた諸解釈、或いは形而上学的諸問題について提出された種々の学説を要約し、整理し、批判して、一つの体系に組織したものであり、その頃有力であったサーンキヤ学派に対抗して、ブラフマンを唯一絶対の存在とする一元論を展開することで、ウ`エーダーンタ学派の哲学的立場を確立した。

この後、シャンカラの時代に至り、インド最大の哲学学派へと成長し、現在も隆盛している学派として現存している。また、ヒンドゥ教諸派との関係においても、その進学的基礎を形作る哲学として、非常に重要視されている哲学として、インドにおいて最大であるとともに、最も重要な学派である<sup>(17)</sup>。

### 第3節. インド・西欧における研究

インドとヨーロッパにおける近代のインド学の研究の中で、ウ`エーダーンタ哲学の研究は、最も盛んな分野の一つ<sup>(18)</sup>であり、ウ`エーダーンタ哲学に関する研究は、汗牛充棟の観をなしている。

そのために、ここでは、幾つかの重要な研究書について言及することで、インド・西欧におけるウヰェーダーンタ哲学の研究史にかえる。

P.Deussen

*Das system des Vedānta , nach denBrahma-sūtra's des Bādarāyana und dem Kommetare des saṅkara uber dieselben , 4th Aufl. leipzig : F.A.Brockhaus , 1925*

*Die Sūtras des Vedānta -- nebst dem vollstandigen commentare des Saṅkara , Leipzig , 1887*

近代ヨーロッパインド学におけるウヰェーダーンタ哲学研究の中で、最も重要な研究書。ドイッセンによるこの翻訳は、彼のウパニシャッドの翻訳と並んで、非常に重要なものであり、『ブラフマスートラ』（『シャンカラバーシュヤ』）に関するインド以外の言語による、最初の完訳である。また、ドイッセンによる、ウヰェーダーンタ哲学の研究については、出版後数十年を経ても、インドで英訳が出されるほど、関心を持たれている研究書でもある。

非常に重要視されているドイッセンのこの研究であるが、他のウヰェーダーンタ哲学研究と同じ、最大の問題点、全てのウヰェーダーンタ思想をシャンカラに還元し、シャンカラ以前の思想を、シャンカラのオリジナルの思想、不二一元論学派の思想全体をシャンカラの思想と見なしてしまう誤りを犯している。そのため、今現在においては、歴史的な価値はともかく、シャンカラ、ないしウヰェーダーンタ哲学の詳細な研究については、あまり役立たない。

G.Thibaut



The Vedānta-sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya , 2vols.,  
Sacred Books of East., vol. XXXIV, XXXVIII(1890.1896)

数多く出版されている『ブラフマスートラバーシュヤ』の翻訳のうち、最も初期に属する作品の一つ。にもかかわらず、『ブラフマスートラバーシュヤ』の翻訳の中で、最も優れた翻訳書であろう。翻訳も原文に忠実であり、註釈も非常に分かりやすく、今なお、非常に利用価値の高い研究である。

S.Dasgupta

*A History of Indian Philosophy* vol I - V Motilal Banarsidass  
Delhi , 1975

近代インド学以降で最も早い時期に書かれたウ・エーダーンタ学派の人物の思想に関する広汎な概説書である。

シャンカラ以前のウ・エーダーンタ学者から、シャンカラおよび不二一元論学派のみならず、ラーマヌジャ派、マドヴァ派、ウ・ァッラバ派等のウ・エーダーンタ学派の思想についても論じている。これらの学派を含めたウ・エーダーンタ学派全体の思想について触れて、詳細に論じられている点で、現在でも類書がなく、非常に稀であり、重要な研究書である。

ダスグプタ自身は、インドの伝統的な学問に通じた碩学であり、この書物の第1巻、第2巻をしめる部分は、不二一元論学派史として、今でも最良の研究書である。また、不二一元論者達の思想の概説としても、インドの伝統的なパンディット達の理解も含めて、今なお、利用に値する重要な書物である。

この研究書の最大の問題点は、引用部分やその典拠が記されていない部分である。そのために確認等をするのが非常に困難な点である。

P.Hacker

「*Eigantumlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras : Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*」 (「Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft」 Nere Forge Band 25, 1950)

*Klein Schriften*: herausgegeben von L.Schmidhausen.

Wiesbaden. 1978

*Vivarta*: Studien zur geschichte der illusionistischen kosmologie und erkenntnistheorie der Inder , Akademie der Wissenschaften Klasse , Jahrgang 1953 , Nr.5 (Wiesbaden: Franz Steiner , 1953)

*Untersuchungen uber Texte des fruhen Advaitavāda* , 1. Die Schuler Śaṅkaras , Akademie der Wissenschaften und Literature Geistes und Sozialwissenschaften Klasse , Nr.6 (Wiesbaden, 1950)

不二一元論学派の研究者として、現在も最も重要視されている人物である。上記のような、シャンカラの直弟子達の思想に関する研究書として、現在も、最も重要で価値のある研究書や、不二一元論学派独特の宇宙論と呼ばれる *Vivartavāda* について、その概念の発展と不二一元論学派での変化についての、非常に詳細な研究書等を著わしている。

彼のウ゛ェーダーンタ学派に関する論文を集めた論文集（不二一元論学派研究において、今でも、非常に重要視されている論文を多く含んでいる）は、Halpfassによる英訳が出版されたように、多くのインド学者達によって利用されている重要な研究書である。

#### 第4節. 日本における研究

日本における近代的なインド哲学はいつから始まったと見るべきだろうか<sup>(19)</sup>？ 原坦山によりはじめて「印度哲学講義」がなされた時とすべきかどうかは、極めて興味深い問題である。

仏教以外のインドの哲学としてのインド哲学という名称は、既に明治十年代において用いられている<sup>(20)</sup>ように、始まりを明治十年代と見なすことができるが、インド哲学自体に対する本格的な研究が始まったのは、明治三十年以降のことであり、その見るべき成果は大正時代以降になって初めて出現した<sup>(21)</sup>。

それでは、ウ゛ェーダーンタ学派、ウ゛ェーダーンタ哲学が、初めて日本に紹介されたのは、果たしていつだろうか？

漢訳における梵論師やウパニシャッドの論師等の何より言及されている人々を、ウ゛ェーダーンタ学派と考えれば、近代的なインド哲学研究の始まる前に、既に知られていたといえる。だが、実際に、インドの正統派の哲学の一つとして、重要な地位を占めるものとしてのウ゛ェーダーンタ学派、いつから知られるようになったのだろうか？

今までの日本のインド哲学研究史において見過ごされてきたことではあるが、このことを考える際に重要と考えられる二つの作品がある。

まず一つ目は、今西順吉博士により見つけだされ、紹介された、井上哲次郎の未刊行の「印度哲学史講義」である<sup>(22)</sup>。井上哲二郎自体が、ドイッセンやオルデンベルグ等について知って<sup>(23)</sup>おり、ビューレル、



マックスミュラー等とドイツ留学中の万国東洋学会において知り合ったことが、自伝に述べられている<sup>(24)</sup>。そして、そこでインド学者と知り合い、インド哲学史について理解する必要があることが述べられ、六派哲学について言及している<sup>(25)</sup>。この時期と前後するであろうが、恐らく明治二十五年から三十年にかけて<sup>(26)</sup>、「印度哲学史」を講義している。

この講義の中で、井上哲二郎は、西洋の研究者達の分類として六派の名を挙げて紹介している<sup>(27)</sup>。そして、この講義の中で、漢訳での分類を含めて、幾つかのインド哲学の学派の分類を紹介しているが、その中で、マダーヴァ (Mādhava) の名とサンスクリット表記を記して、

『サルヴァダルシャナサンガラハ』(Sarvadarśanasamgraha)の分類を挙げている<sup>(28)</sup>。また、この中で、ウーデーダーンタ学派の中の不二一元論学派以外の学派、ラーマヌジャ派やマドヴァ派、ウーアッラバ派等の名も挙げ、簡単な内容を紹介している<sup>(29)</sup>。

このように、シャンカラ派の具体的な思想内容については触れていないけれども、不二一元論学派に属する人物とその著作の名前に触れている、少なくとも初めての例であり、ウーデーダーンタ学派について初めて触れている、恐らく近代日本のインド哲学研究で初めての例である。

もう一つ目の研究は、井上円了の『外道哲学』である。

この著作自体は、明治29年11月後半からはじめて、とあるように、井上哲次郎のインド哲学講義よりは後のことである、しかし、明治30年に既出版されており、刊行され、多くの人々の目に触れることになったのは、こちらの著作である。

この著作では、当時のヨーロッパの近代インド学の成果を取り入れるというよりも、従来の漢訳仏典に記されている、外道の思想に関する部分を集め、論じているものである。そのため、近代インド学に基づいた研究とはいい難い面があるものの、江戸時代以前と違う点は、六派哲学等の分類についても言及し<sup>(30)</sup>、集めた外道の思想に関する自己の分類に基づく整理<sup>(31)</sup>の中で、自在天外道<sup>(32)</sup>等の外道が、現在の分類でいう所のウ・ェーダーンタ学派に相当する<sup>(33)</sup>と述べている。

このように、この両者によって、既に、明治に十年代後半から三十年にかけて、日本で既に、ウ・ェーダーンタ学派が知られていたこと、紹介されていたことを知ることができる。少なくとも、これ以前の紹介、言及については、今の所知られていない。

実際に、不二一元論学派の思想の内容について論じられた最初の書物としては、木村泰賢による『印度六派哲学』である。

この著作の中で、木村泰賢は、ウ・ェーダーンタ哲学の概説から始まり、バーダラーヤナによる『ブラフマスートラ』、ガウダパーダの『マーンダキヤカーリカー』、シャンカラの思想の概略、ラーマヌジャの思想の概略、『ウ・ェーダーンタサーラ』の内容についてまで、多岐に渡り述べている<sup>(34)</sup>。内容については、多岐にわたるために、簡略すぎるきらいはあるものの、初めてウ・ェーダーンタ哲学の内容を紹介している点と、以後のインド哲学研究者の道標として、非常に価値のある研究である。

以後の研究としては、戦前において最もまとまった形の研究として挙げられるのは、金倉円照の『吠檀多哲学の研究』である。これはシャン

カラの『ブリハッドアーラニヤカウパニシャッドバーシュヤ』についての研究である。

この著作は、シャンカラの思想についての日本で最初の本格的な研究であり、『ブリハッドアーラニヤカウパニシャッドバーシュヤ』に関しては、あまり論じている人も少ないために、現在も非常に貴重な研究である。

最後に、戦後の研究としては、中村元『初期のウヰェーダーンタ哲学史』（全4巻）が挙げられる。

これまで、他のインド学者達によってもなされていなかった、シャンカラ以前のウヰェーダーンタ学者達についての詳細な研究である。

この著作は、ウヰェーダーンタ学派の起源の問題から、シャンカラ以前までの重要なウヰェーダーンタ学者の思想について、多くの断片を紹介、内容を復元しようとしている貴重な労作であり、現在も、その多くの部分は非常に有益で、価値のあるものである。

これら以外にも、多くのウヰェーダーンタ学派に関する研究は存在するが、ここでは割愛した。

## 第5節． 従来の研究の特徴と問題点

従来のウヰェーダーンタ学派、不二一元論学派の研究において、最も特徴的と言えるのは、概説と学説史であった。これらの研究は、多くのウヰェーダーンタ学者、不二一元論者達の著作を渉猟し、彼らの考えを要約し、学説史の流れの中で、どう位置づけられるのかを論述しているものが大半である。仮に、ある特定の人物の思想を扱う際においても、



その人物の個々の概念が、学派の歴史の中でどう位置づけられるのか、どう特徴づけられるのかのみを問題にしている場合が大半である。そのため、数多くの人物の著作が扱われ、その位置を捉えることが、非常に重要な関心になっている。さらに、個々の概念の、その人物における定義を詳細に論じている労作も、今までいくつか書かれている。

しかしながら、ある特定の人物の思想が論じられている場合でも、個々の概念のみが詳しく論じられるだけで、概念同士にはどのような関係があるのか、或いはどのような全体像の中に、個々の概念が適応されるのか、といった問題が殆ど論じられていなかった。

不二一元論学派において、基本的な前提である、ブラフマンとアートマンの不二、そして原因となる無明、無明の除去による解脱に矛盾する考え方は、本来成立しない。そのため、個々の概念は、ある問題について、白紙で、ただ自己の考える合理性のみで成立したわけではない。これらの概念は、基本的な枠組みの中でのみ成立を許されて、その枠組みの視点において合理的であればよい。そのため、他学派或いは同学派の人々の異説を自分の思想の中に取り入れるのは、この基本的な枠組みの中で確立することができるもののみであり、そして、この枠組みは不二一元論のものと、その思想家自身のものとの重なりの中で出来上がったものである。

筆者自身は、この時間系列上の視点のみが注目されて、ある人物の思想の個々の概念が論じられ、その人物の全体の思想の中での概念の関係という横に広がるような視点が欠如、ないし重要視されてきていなかったことが、ここまでのウェーダーンタ学派、不二一元論学派思想研究の問題点の一つと考えている。

## 第6節. 本研究の特徴

一般的に不二一元論学派の宇宙論として論じられているVivartavādaの概念についてのP.ハッカーの研究を例として取り挙げ<sup>(35)</sup>ながら、筆者自身すすめようとしている、本研究の特徴と方法について触れてみたい。

P.ハッカーは、不二一元論学派独特の宇宙論とされていたVivartavādaの概念が、本来不二一元論学派独自のものではないことを論述する。まず初めに、Vivartavādaについて、この考え方が、本来不二一元論学派より昔からのものとして、文法学派やvivṛtaという語を中心にして、バルトリハリ (Bhartr̥hari) におけるVivartavādaの論述を行っていく。そして、不二一元論学派については、ガウダパーダ (Gauḍapāda) やシャンカラ、スレーシュウ<sup>ニ</sup> ヲラにおけるvivartaという術語の不在を論じて、本来不二一元論学派の宇宙論としてVivartavādaが使われていたのではないことを論ずる。さらに、後代のウ<sup>ニ</sup> ヲムクタートマンやプラカーシャー<sup>ニ</sup> トマンがどのように不二一元論学派の宇宙論としてVivartavādaを取り入れているのかを論ずる。最後に、後代の不二一元論者のサルウ<sup>ニ</sup> ヲージュニヤートマンやプラカーシャー<sup>ニ</sup> ナンダが、不二一元論学派の宇宙論としてのVivartavādaをどのように相対化しているのかを論じていく。このような形で、本来、文法学派の概念であったVivartavādaの概念を不二一元論学派が宇宙論として取り入れていったのかについてP.ハッカーは論じている。

この上述したハッカーの研究に代表されるように、従来の多くの研究において、サルウ<sup>ニ</sup> ヲージュニヤートマンの不二一元論学派思想の形成、

或いは彼の不二一元論思想において不二一元論学派の思想だけでなく、他学派からも多くの影響を受けていたことが理解できる。

だが、ここでもう一つ、このような研究とは別の視点、思想史的捉え方もできないだろうか？

例えば、何故サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンは他学派の思想を彼の不二一元論思想の中に取り入れた、或いは取り入れることが出来たのかという疑問がある。サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンの基本的な立場は、ブラフマンの一元論を主張し、それ以外を無明の産物と捉えるウ<sup>＊</sup> ェーダーンタ学派、就中不二一元論学派の見解である。少なくとも、この立場に抵触する他学派の見解をサルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンが自己の思想の中に導入するとは、考えられない。

であるならば、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンが取り入れた他学派の思想は<sup>(36)</sup>、ある問題についていかに合理的に無理なく説明できるためのものであっても、基本的立場と矛盾しないもの、極端な主張をすれば、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンの基本的な見解に合致するものであったからである<sup>(37)</sup>。

従来の個々の概念や術語についての研究の多くが、概念の使用とその前後関係、指し示す内容の差異のみで論じられてきた。

これらの研究は、非常に重要な研究ではある。しかし、それと同時に、他学派の概念を導入しているとすれば、その概念と導入した思想家の基本的な見解との間には、何らかの類似性、一致が、（少なくとも親和性が）考えられるべきである。

このようにサルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンにおいて論じられている幾つかの問題を考える際に、前提として、まず彼の信ずる不二一元論思想が存在する。そしてこの不二一元論思想に基づき、その全体の体系の中に一致するように、いくつかの問題に関する概念、考え方が作られている

と考えられるため、サルウ<sup>①</sup> アジュニヤートマンが導入した他学派の思想も。その全体の体系に一致するものが選ばれていると考えるべきである。

以上のことから、筆者は、サルウ<sup>①</sup> アジュニヤートマンの論ずる個々の問題を、彼のそれ以外の問題に関する見解と関係させることによって、サルウ<sup>①</sup> アジュニヤートマンの基本的な思想、彼の不二一元論学派の体系を理解することができるのではないか。そのため、従来あまりなされていなかった、全体像と個別の概念の内容を考えてみるという視点を基本として、以後の本研究の内容を論じていこうとするものである。

基本的な方法としては、不二一元論学派における幾つかの重要な問題について、不二一元論学派の創始者とされるシャンカラの見解とサルウ<sup>①</sup> アジュニヤートマンの見解を比較することによって、それぞれ彼らの見解を理解する。そして、その比較を通して、彼らの全体的な思想構造を把握しようとする。さらに、それにより、ある問題に関する不二一元論学派の思想の展開を理解するとともに、その展開の中で生まれた新しい概念が、全体の構造において、どのような類似性があるのかを考察することを行ってみたい。

個々の問題、或いは全体の結論に関して、従来の研究とどれほどの違いが存在するかは不明だが、ここで、私がおこないたいと考えているのは、従来とは異なる視点において、不二一元論学派思想史の一面を捉えてみようとする試みである。



## 註

(1) 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』など参照。また、M.Hiriyannaは、この"*Samkṣepaśārīraka*"を、Śaṅkaraの"*Upadeśasāhasrī*"、Sureśvaraの"*Naiṣkarmyasiddhi*"と並んで、初期不二一元論学派思想の展開を知る最良の三部作と指摘している。

(*Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvara* Edited with Jñānottamamiśra's *Candrika* , by G.A.Jacob Revised Edition by M.Hiriyanna :Bhandarkar Oriental research Institute , Poona , 1980

Introduction参照)。

(2) "*Samkṣepaśārīraka*" II,56等参照。詳しい内容は、本研究 第5章参照。

(3) "*Samkṣepaśārīraka*" ,89,90等参照。詳しい内容は、本研究 第5章参照。

(4) Madhusūdanasarasvatī の "*Siddhāntabindu* "、Dharmarāja の "*Vedāntaparibhāṣā*"等で言及されている。その具体的な違い等は、本研究 第6章 参照。

(5) とともに不二一元論学派の代表的な個我論の内のĀbhāsavādaとPratibimbavādaという二つの個我論の、個我の本質を表わす際に使われる、重要な中心概念である。この両方の見解の詳しい内容に関しては、本論文 第6章 参照。

(6) P.Hacker "*Vivarta*" 参照。

(7) K.K.Raja 金沢篤 谷沢淳三等参照。この大文章の問題、他学派との関係について、詳しい内容は、本研究 第7章参照。

(8) ここで、Sarvajñātmanが取り入れ、後代に一般化された解釈方法は、部分的間接表示 (jahada jahallakṣaṇā) である。 ("*Samkṣepaśārīraka*" I,153等) その詳しい内容については、本論文 第7章参照。

(9) Śaṅkaraの解釈方法であるこのanvayaとvyatirekaについては、前田専学「anvayaとvyatirekaについて」(『印仏研』) 参照。

(10) Ibid.,

(11) "*Samkṣepaśārīraka*" I,153等参照。その詳しい内容については、本研究 第7章参照。

(12) "*Samkṣepaśārīraka*" I 等参照。

(13) "*Samkṣepaśārīraka*" III等参照。その詳しい内容については、本研究 第6章、第

7章参照。

(14) 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』等参照。また、「Vedānta」で「Veda聖典の究極の趣旨」を意味することで、*Upaniṣad*聖典の内容を意味しているとされる。また、「Veda学習の終わり」を表わしている説もある。

(15) この両学派は、正統バラモン哲学の総体をなし、初期の諸学者は、基本的には両学問を兼学していた。*Śaṅkara*の時代までは、この両学派の学者はともに、両方の学問を修めていた。(中村元『ブラフマーストラの哲学』参照。)

(16) 中村元『初期のウ・エーダーンタ哲学』参照。

(17) 本研究では、簡略であるが、ここまでの記述にしておく。より詳しいVedānta学派の歴史や思想家については、S.Dasgupta "A History of Indian Philosophy" vol.1-5.前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』中村元『初期のウ・エーダーンタ哲学』、『ブラフマーストラの哲学』、『ウ・エーダーンタ哲学の発展』、『ことばの形而上学』等参照。

(18) 西欧において、初めて近代インド学の対象となったのが、*Upaniṣad*文献であったために、その解釈学であるVedānta哲学に関する研究が盛んになっていったこと、*Śaṅkara*がインド最大の哲学者と目されていたことが、この隆盛に関係していると推測される。また、インドにおいて、Vedānta哲学の研究が盛んであるのは、インド最大の学派であったこと、インドの思想を学んでいたバラモンのパンディット達の多くが、*Śaṅkara*派に属していること等が要因として考えられる。

(19) 日本におけるインド哲学の研究としては、江戸時代、既に、漢訳された『金七十論』や『勝宗十句義論』によりsāṃkhya学派やVaiśeṣika学派の思想について知られており、この研究に基づき研究も行われていた。

(20) 村上真完『サーンクヤの哲学』(平楽寺書店 サーラ叢書27 1982) p.37 参照。

(21) 村上真完『サーンクヤの哲学』(平楽寺書店 サーラ叢書27 1982) p.37 参照。

(22) 今西順吉「わが国最初の「印度哲学史」講義(一) — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」(『北海道大学文学部紀要』39-1)「わが国最初の「印度哲学史」講義

(二) — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」(『北海道大学文学部紀要』39-2)

「わが国最初の「印度哲学史」講義(三) — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」(『北海道大学文学部紀要』42-1)

(23) ドイツ留学以前かそれとも以後かは不明だが、恐らくは、ドイツ留学中に、その当時のドイツにおけるインド思想の流行に影響を受けたものではないだろうか。

(24) 井上円了『外道哲学 漢訳經典におけるインド哲学研究』p.710参照。また、西

洋のインド学者との交流で興味深いのは、井上哲次郎が留学していたドイツにおいて、当時著名であり、彼も名を知っていたと考えられるドイッセンとの交流は見られないことである。彼の自伝の中にも触れられていないし、彼の弟子であり、また、ドイッセンにも師事して、とても親しい弟子となっていた姉崎嘲風も、井上哲次郎とドイッセンに何らかの接触があったかについては、一言も触れていないので、両者は交流を持たなかったのであろう。

(25) 井上円了『外道哲学 漢訳經典におけるインド哲学研究』p.709参照

(26) 今西順吉「わが国最初の「印度哲学史」講義（三） — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」（『北海道大学文学部紀要』42-1）p.4 参照。

(27) 今西順吉「わが国最初の「印度哲学史」講義（二） — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」（『北海道大学文学部紀要』39-2）pp3-4 参照。

(28) 今西順吉「わが国最初の「印度哲学史」講義（二） — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」（『北海道大学文学部紀要』39-2）p.13 参照。コウエルからの英訳ありと述べていることから、"Sarvadarśanasamgraha"については、井上哲次郎は、コウエルによる英訳を、少なくとも読んでいたには違いない。

(29) 今西順吉「わが国最初の「印度哲学史」講義（二） — 井上哲次郎の未刊行草稿 —」（『北海道大学文学部紀要』39-2）pp.37-38等 参照

(30) 井上円了『外道哲学 漢訳經典におけるインド哲学研究』pp.212-213 参照。また、「仏典中に用いる分類では、六派に分けているのを見たこともない」（p.214）と指摘している。

(31) 井上円了『外道哲学 漢訳經典におけるインド哲学研究』p.214以下参照。

(32) 井上円了『外道哲学 漢訳經典におけるインド哲学研究』p.435以下参照。

(33) 井上円了『外道哲学 漢訳經典におけるインド哲学研究』p.473参照。

(34) 初めての思想の紹介にも過川r図、非常に多岐に渡って、ウェーダーンタ学派の思想を紹介しているが、木村泰賢自身が述べている（『木村泰賢全集』印度六派哲学緒言 pp.9-10参照）ように、非常に簡略な内容になっている点是否めない。しかし、既然大正四年において、これほど多岐に渡る内容を紹介し、道標となった点で、非常に功績のある著作である。

(35) 以下は、P.Hackerの"Vivarta"の構成と内容について、筆者が簡略に概略化したものである。実際の具体的で、詳細な内容については、P.Hackerの"Vivarta"を参照されたい。

(36) それが、どのような形であれ、ある問題についての唯一無二の正解である、もっ

とも合理的であるから、というような、今の我々が普通に考えられるような目的のためとは考えられない。

(37) もっと言えば、個々の問題の解決のみに使われて、全体の中にまとめ直すこと、位置づけることが出来ないものを使用することはあり得ないはずである。そのため、個々の問題における他学派の概念の導入に関しては、自己の見解と矛盾しないようにしか行われず、それ以外の概念はいかに優れていようが受容されなかったと考えるべきである。

## 第2章 サルガ・マジュニャートマン (Sargamajumman) について

以下断りに、サルガ・マジュニャートマン<sup>1)</sup>という人物とその業績について述べる。サルガ・マジュニャートマンの生没については、未だ十分な把握



## 序論 第2章

### サルウ・アジュニャートマンの年代と著作

本研究で中心に扱うサルウ・アジュニャートマンの思想の特徴、独自性を理解するためには、不二一元論学派における彼の位置、ウ・エーダーンタ哲学史における彼の年代が非常に重要である。特に、彼の師が誰であるのか、彼らの生存年代がいつ頃であるのか、という問題は、彼の不二一元論思想と他の不二一元者の思想の関係や影響を考える際に、避けることの出来ない問題である。そのため、この章ではサルウ・アジュニャートマンがどのような人物で、不二一元論学派の歴史の中で、どのような位置におり、いつ頃活躍していたのかを明らかにしたいと考えている。

しかしながら、インド哲学史では正確な年代や人物像が欠けている。サルウ・アジュニャートマンも例外ではなく、他の多くのインドの哲学者達のように、その詳しい生涯や年代は、十分に明らかになっているとは言えない。また、インド哲学諸学派における伝統的な見解が、そのまま受け入れることの出来る事実かどうかということも、この問題をより困難にしている。この章では、サルウ・アジュニャートマンについて知られていることと論じられてきたことを、筆者なりにまとめ、サルウ・アジュニャートマンの生涯や年代を明らかにするための手掛かりの一つとすることを中心にして論じていく。

#### 第1節 サルウ・アジュニャートマン (Sarvajñātman) について

まず最初に、サルウ・アジュニャートマンという人物とその生涯について述べる。サルウ・アジュニャートマンの生涯については、殆どわずかな情報

しか存在しない。サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンには、シャンカラ (Śaṅkara) のような伝記<sup>(1)</sup> は、少なくとも残されていない。わずかに残る伝記的な資料としては、不二一元論学派の僧院 (pīṭha) において残されている、シャンカラの後継者達のリスト (代々の教主達のリスト) の中に残っている記述のみと言えるだろう。

それではまず、一般的にサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンについて知られていることに、簡単に触れておこう。

サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンは、不二一元論学派に属し、主著とされる『サンクシェーパシャーリーラカ』 (Saṃkṣepaśārīraka) をはじめ、言語や文章、特に大文章の理解とその方法について論じている『パンチャプラクリヤー』 (Pañcaprakriyā)、ミーマーンサーの知識論についての書物である『プラマーナラクシャナ』 (Pramāṇalakṣaṇa) を表わした。

サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンは、スレーシュウ<sup>°</sup> アラ (Sureśvara) の弟子であり<sup>(2)</sup>、シャンカラやその直弟子達・後継者達によって提起された諸問題を総括し、答えようと積極的に取り組んだ人物である。従来あまり研究されていない人物であるものの、不二一元論学派の哲学史上において、最も重要な人物の一人<sup>(3)</sup> である。

不二一元論学派哲学に対するサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの貢献としては、相互付託の問題を整備し、無明論を体系化しようとしたことや不二一元論学派の宇宙論の中にの概念を取り入れたこと、大文章 (Mahāvākya) の解釈について部分的間接表示 (jāhadajahallakṣaṇā) という新たな方法を取

り入れたこと、個我論としてpratibimbavādaを明確に主張したことなどが挙げられる。

これらが、一般的に理解されているサルウ<sup>°</sup> アジュニャートマン像といえる。

では、次にサルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの生涯について記述してみたい。

サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの生涯については、先ほども言及したように、具体的な伝記などは残されていない。だが、不二一元論学派の寺院の継承リストに幾つかの記述がある。カーンチーの僧院 (Kāñcī kāmakoṭī-pīṭha) <sup>(4)</sup> の継承リストであるサダーシウ<sup>°</sup> アブラフメンドラ

(Sadāśivabrahmendra) の『ジャガドグルラトナマールーストウ<sup>°</sup> ア』 (jagadgururathnamālastva) とそれに対するアートマボーデンドラ (Ātmabodhendra) の『スサマー』 (Suṣamā) での記述 <sup>(5)</sup> によって言及していく <sup>(6)</sup>。

サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの出身地は、南インド、恐らくケーララ出身であり、更にトリウ<sup>°</sup> アンドルムト何らかのつながりを持つ <sup>(7)</sup> と考えられている。伝承の記述によれば、タームラパルニー河の岸辺のブラフマデーシャと呼ばれる村の出身者である。彼の出身階級は、恐らくバラモンであろう <sup>(8)</sup>。

サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンは、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマ ムニあるいはニトヤボーダーチャーリヤ (Nityabodhācārya) などとも呼ばれ、遊行者 (sannyāsin) になる前にはマハーデーウ<sup>°</sup> ア (Mahādeva) と呼ばれていた <sup>(9)</sup>。

サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの父親の名前はウ<sup>°</sup> アルダナと言われる。彼の父親は、シャンカラが折伏の旅をしていた時<sup>(10)</sup> に、弟子達とともにシャンカラと論争して負けた。その論争の際、息子であったサルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンは七歳だったが、三日間の長い哲学的討論を通し、四日目に偉大なアドウ<sup>°</sup> アイタの教師に負けたと思い、熱烈な願望を示して、シャンカラに従う遊行者になった。

シャンカラは、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンを自身のアーシュラマに入れ、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンという名前を与え、更に、カーンチーの僧院の、自分の未来の後継者として指名した<sup>(11)</sup>。そして、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンは、スレーシュウ<sup>°</sup> アラと共に七十年間、その後、彼一人で四十二年間、シャンカラ派のカーンチーの僧院の教主として過ごしたとされる。

また、シャンカラが、インドにおいて仏教徒を滅ぼしたと言われているように、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンもまた、ジャイナ教徒を破った（滅ぼした）人物と言われている<sup>(12)</sup>。

サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの人物と生涯についての最後の言及として、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの師についての問題を論じてみたい。

一般的に、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの師はスレーシュウ<sup>°</sup> アラとされている。このことに関して、ダスグプタやヒリヤナ、ラダクリシュナンを含め、多くの学者達が承認し、最近まで反対意見はあまり見られなかった。



スレーシュウ<sup>°</sup> アラがサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの師であることは、概ね三つの理由から根拠づけられている。

まず最初は、上述した書物や不二一元論学派内の継承者のリストなどで表わされている不二一元論学派内の伝承や伝統による見解である。

次に、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンのウ<sup>°</sup> エーダーンタの学説についての基本的な考え方は、スレーシュウ<sup>°</sup> アラの学説が基礎となっている<sup>(13)</sup> というものである。これは、マドゥスーダナサラスウ<sup>°</sup> アティーが『サンクシェーパシャーリーラカ』に対する註釈の中で、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンが、スレーシュウ<sup>°</sup> アラの『ナイシュカルムヤシッディ』の見解を参照していると指摘している<sup>(14)</sup> ことから根拠づけられている。

最後に、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマン自身が、彼自身の三つの著作全てにおいて、自身の師として、デーウ<sup>°</sup> エーシュウ<sup>°</sup> アラ (Deveśvara) の名を言及していることである。

例えば、『サンクシェーパシャーリーラカ』は第一章の始めで、デーウ<sup>°</sup> エーシュウ<sup>°</sup> アラと呼ばれる彼の師に尊敬を捧げている。同様に、『パンチャプラクリヤー』の第一章と第二章の奥書きで、そして『プラマーナラクシャナ』の奥書き<sup>(15)</sup> で、デーウ<sup>°</sup> エーシュウ<sup>°</sup> アラが、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの師であると引用されている。そして、このデーウ<sup>°</sup> エーシュウ<sup>°</sup> アラという人物に対して、マドゥスーダナサラスウ<sup>°</sup> アティー<sup>(16)</sup> とラーマティールタ<sup>(17)</sup> が、彼らの『サンクシェーパシャーリーラカ』についての註釈の中で、devaという語とsuraという語が同義語であるとして、デーウ<sup>°</sup> エーシュウ<sup>°</sup> アラ (Deveśvara) とスレーシュウ<sup>°</sup> アラ

(Sureśvara) を同一人物としている。

また、註釈の中で次のように述べられている。

sura pada sthāne deva pada prayogaḥ sākṣād gurūnāma agrahaṇāya

"guror nāma na gṛṇīyāt " iti smṛteḥ |

suraという語の代わりにdevaという語が使われるのは、” 師の名

前は発言しない” というスムリティから、師の名前を言及しな

いた

めである。

このように、マドゥスーダナサラスウ<sup>6</sup> アティーが、註釈の中で、サル  
ウ<sup>7</sup> アジュニヤートマンは、「人は師の名前を公言することを、スムリティ  
により許されていない」ために、スレーシュウ<sup>8</sup> アラという名前ではなく、  
デーウ<sup>9</sup> エーシュウ<sup>10</sup> アラという名前と言及している<sup>(18)</sup> と論ずる。

yadīya saṃparkam avāpya kevalaṃ vyaṃ kṛtārthā niravadya

kīrtayaḥ |

jagatsu te tārita śiṣya pañktyo jayanti deveśvara pāda reṇavaḥ ||

(SŚ I,8)

ただその人、デーウ<sup>9</sup> エーシュウ<sup>10</sup> アラとの接触を得ることでのみ、  
唯一我々は、過ちのない名誉を〔この世界において〕得られる。デ  
ーウ<sup>9</sup> エーシュウ<sup>10</sup> アラの足下のほこりは、世界の〔輪廻の大海を〕  
横切るのを〔助け〕、彼らは輝く。

このように『サクシェーパシャーリラカ』本文の偈において、師について言及されているが、この偈についての註釈の前にラーマティールタが次のように述べている。

idānīm sakṣāt svagūruṃ sureśvarācāryam abipūjayati

今、直接自分の師、スレーシュウ<sup>ウ</sup> アラを尊敬する

そして、マドゥスーダナサラスウ<sup>ウ</sup> アティーも次のように言及している。

idānīm svagūruṃ vārtikāraṃ<sup>(19)</sup> pūjayati

今、自分の師、註釈作家（Vārttikakāra）を尊敬する

このことにより、サルウ<sup>ウ</sup> アジュニヤートマンの師がスレーシュウ<sup>ウ</sup> アラであることは、根拠づけられているとする。この最後の根拠が、スレーシュウ<sup>ウ</sup> アラをサルウ<sup>ウ</sup> アジュニヤートマンの師とする客観的原因とされている<sup>(20)</sup>。これについてはまた、この偈の前の偈において、シャンカラに帰敬を表わしていることも、この評価に影響を与えていると考えられる。

vaktāram āsādyā yam eva nityā sarasvatī svārtha samanvitā āsīt |

nirasta dustarka kalaṅka paṅkā namāmi taṃ śaṅkaram arcita

aṅghrim ||

(SŚ I, 7)

誤った見解や汚れ、泥を破壊する永遠の知識の本来の意味を発見した解釈者である、聖なるシャンカラを、私は心から尊敬し、彼の足下に敬礼する。

と言及されている。このことから、サルウ<sup>ゝ</sup> アジュニャートマンが、確実に  
シャンカラに近い人物、あるいは少なくともシャンカラの系統に連なる人物  
だとみなして間違いはないだろう。

このサルウ<sup>ゝ</sup> アジュニャートマンの師をスレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラとする見解に  
反対する見解としては、T.A.Gopinatha Rao, T.R.Chintamani, Ivan  
Kocmarek, S.P.Bhattacharyya等の見解がある。

これらの反対論者が根拠とする見解は、ほぼ一致している。彼らは、sura  
とdevaが同義語であることから、スレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラとデーウ<sup>ゝ</sup> エーシュ  
ウ<sup>ゝ</sup> アラが同一人物とする見解は理解できないと論ずる。そして、サル  
ウ<sup>ゝ</sup> アジュニャートマンの師はスレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラではなく、実際に言及さ  
れている通りデーウ<sup>ゝ</sup> エーシュウ<sup>ゝ</sup> アラであると論ずる。

彼らはこの見解を、サルウ<sup>ゝ</sup> アジュニャートマンの著作である、『プラ  
マーナラクシャナ』の引用を根拠として主張する。

それによると、『プラマーナラクシャナ』の終わりに、サルウ<sup>ゝ</sup> アジュ  
ニャートマンの系統の師達のリストが見出され、このリストでデーウ<sup>ゝ</sup> アー  
ナンダ (Devānanda) の弟子デーウ<sup>ゝ</sup> エーシュウ<sup>ゝ</sup> アラがサルウ<sup>ゝ</sup> アジュ  
ニャートマンの師と言及されているにもかかわらず、スレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラの  
名前は見当たらない<sup>(21)</sup>。またサルウ<sup>ゝ</sup> アジュニャートマンの三つの著作全  
てにおいて師として帰敬している名前が、スレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラではなくデー  
ウ<sup>ゝ</sup> エーシュウ<sup>ゝ</sup> アラであり、先ほど言及したように、デーウ<sup>ゝ</sup> エーシュ  
ウ<sup>ゝ</sup> アラの師の名前がデーウ<sup>ゝ</sup> アーナンダであるという事実から、デー  
ウ<sup>ゝ</sup> エーシュウ<sup>ゝ</sup> アラはスレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラと相違しているので、サル  
ウ<sup>ゝ</sup> アジュニャートマンは、スレーシュウ<sup>ゝ</sup> アラの弟子ではないと主張す



る。

さらに、『プラマーナラクシャナ』において、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンが、スレーシュウ<sup>°</sup> アラの名前を出して言及している<sup>(22)</sup> ために、マドウスーダナサラスウ<sup>°</sup> アティーが註釈で言及している「法典による禁止に従って師の名前を言及していない」という主張が否定されるために、両者が同一人物であることは否定されるとしている。しかしながら、この『プラマーナラクシャナ』に基づくこの反論に対して、『プラマーナラクシュナ』の本文は、散文の文章であるのに、韻文によって自分の師の名前を引用しているのは奇妙である、という反論がある。

このように、スレーシュウ<sup>°</sup> アラをサルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの師と完全に決定することに関しては、幾つかの異論が存在するために、非常に困難だと思われる。しかし、不二一元論学派に関する研究が進んでいないため、反論の方が正しいかどうかを証明することも出来ない。そのため、現状では、不確定とするか、或いは、一定の留保があるかもしれないが、伝統的見解を受け入れる形が妥当ではないだろうか。

## 第2節 サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの著作について

次に、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの著作について論じてみたい。

彼の著作としては以下の三つが挙げられる。

- (1) 『サンクシェパシャーリーラカ』 (*Samkṣepaśārīraka*) (2) 『パン

チャプラクリヤー』(*Pañcaprakriyā*) (3) 『プラマーナラクシャナ』  
(*Pramāṇalakṣaṇa*)

これらの三作品が、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの真作か、或いは偽作かについての議論は、少なくとも存在していない。そのため、これらの三作品は全て、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの真作であることは、疑いのない事実と考えられる。

それでは、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンのそれぞれの著作について、簡単に論じてみたい。

(1) 『サンクシェーパシャーリーラカ』

『サンクシェーパシャーリーラカ』は、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの主著であり、不二一元論学派史上においても、非常に重要な書物である<sup>(23)</sup>。例えばこの著作が、ある人によって、シャンカラの『ウパデーシャサーハスリー』とスレーシュウ<sup>°</sup> アラの『ナイシュカルムヤシッディ』と並んで、不二一元論学派の初期の発展過程を知る上で重要な三部作の一つとも言われている<sup>(24)</sup> ことから、それは理解される。

原題としては、『サンクシェーパシャーリーラカ』、「『シャーリーラカーストラバーシュヤ』 (*Śārīrakasūtrabhāṣya*)<sup>(25)</sup> についての略説」といった訳で、シャンカラの『ブラフマスーストラバーシュヤ』

(*Brahmasūtrabhāṣya*) についての略説を目指したものである。

全体は1240偈で、四章に分けられている。それぞれの章は、タイトルとして、『ブラフマスーストラ』の<sup>(26)</sup>、それぞれの章の扱っている内容は『ブラ

『ブラスートラバーシュヤ』の章に対応している<sup>(27)</sup>。第一章は563偈で、Samanvayādhyaと名付けられる。第二章は248偈で、Avirodhādhyaと名付けられる。第三章は366偈で、Sādhādhyaと名付けられる。第四章は63偈で、Phalādhyaと名付けられる。

この作品の註釈としては、(1) Nṛsiṃhāśrama "Tattvabodhinī"

(2) Rāmatīrtha "Anvayārthaprakāśikā" (3) Agnipuruṣottamamiśra

"Subodhinī" (4) Madhusūdanasarasvatī "Sārasaṃgraha" (5) Viśvadeva

"Siddhāntadīpa" (6) Vedānanda "Saṃkṣepaśārīrakasambandhokṭi" (7)

Rāghavānanda Sarasvatī "Vidyāmṛtavarṣiṇī" (8) Pratyagviṣṇuによる註釈の八種類の註釈が存在する。この内、最初の四つの註釈のみが公刊されている残りの四つの註釈は、写本の形でのみ残されている)

これらの註釈の評価<sup>(28)</sup>としては、ヌリシンハーシュラマ

(Nṛsiṃhāśrama) の註釈は精巧で、徹底的である。マドゥスーダナサラスウ<sup>ア</sup>ティ<sup>ー</sup> (Madhusūdanasarasvatī) の註釈は、かなり細かく、精密であり、ウ<sup>ィ</sup>シュウ<sup>ア</sup>デーウ<sup>ア</sup> (Viśvadeva) によるものを引き延ばしたものである。プルショッタマミシュラ (Puruṣottamamiśra) の註釈は簡潔で、多くの場合、マドゥスーダナサラスウ<sup>ア</sup>ティ<sup>ー</sup>の註釈に負っている。ラーマティールタ (Rāmatīrtha) の註釈は、精巧で、理解しやすくさせるものであり、ウ<sup>ィ</sup>シュウ<sup>ア</sup>デーウ<sup>ア</sup>の註釈に基づく、というのが一般的な評価である。

少なくとも十数種類以上の註釈が書かれた『ブラスートラ』<sup>(29)</sup>や十種類ほどの註釈が書かれた『中論』<sup>(30)</sup>を除き、これだけの数の註釈が書か

れた作品は、余り存在しないことから（特にこれだけ後代の時期に書かれた著作に関して）、『サンクシェーパシャーリーラカ』が後代の不二一元論学派において、かなり重要視された書物である<sup>(31)</sup>ということのみならず、不二一元論学派がインドにおいて、隆盛を極めていたことを考えるのならば、インド哲学史上においても重要な書物であると考えてもおかしくはない。しかしながら、従来、この作品に対する研究は余りなされていない状況にある。

## (2) 『パンチャプラクリヤー』

『パンチャプラクリヤー』は、サルウ<sup>32</sup> アジュニャートマンが、不二一元論学派における大文章や他の文章の意味やその理解のための方法について論じている、短い書物である。

作品は全体で五章に分けられる。第一章は、śabdavṛttivivekaであり、語の意味の様々な形式、例えば、abhidhā, lakṣaṇā等を扱っている。第二章は、Mahāvākyavicāraṇaであり、Mahāvākyaの解釈を論じている。第三章は、tattvaṃpadārthavyākhyānaであり、「tat tvam asi」という代表的なMahāvākyaのtatとtvamという語の意味について論じている。第四章は、Avāntaravākyaṇaであり、「Satyaṃ jñānam ananta brahma」等のようなウパニシャッドの文章の解釈について論じている。第五章は、Bandhamokṣavicāraであり、不二一元論学派の観点から束縛と解脱について論じている。

註釈としては、① Ānandajñāna "*Pañcaprakriyātīkā*" ② Puṇḍarīkacarya "*Pañcaprakriyāvyākhyā*" の二種類の註釈が存在する。



### (3) 『プラマーナラクシャナ』

『プラマーナラクシャナ』はミーマーンサー学派、就中バーツタ派で認められている認識手段（pramāṇa）を扱っている作品である<sup>(32)</sup>。

それでは、次に、公刊されているテキストと翻訳、研究について触れてみる。

#### 『サンクシェーパシャーリーラカ』のテキスト

『サンクシェーパシャーリーラカ』の公刊されている原文テキストとしては、上記したように4種類の註釈のいずれかがつけられたものと、新たにヒンディ語の註釈が、それらの註釈のいずれかと共につけられたもの、それと英語の全訳がつけられているVeezhinathanの校訂テキストがある。

筆者自身が手に入れることのできた註釈（ヒンディ語註釈のものは除く）は、3種類のみ<sup>(33)</sup>なので、ここでは、それぞれの註釈についての、筆者自身の簡単な評価に触れておく。

ラーマティールタの註釈は、かなり詳しく、マドゥスーダナサラスヴァティーの註釈に比べると、細かい議論が少なく、理解しやすいので、『サンクシェパシャーリーラカ』の本文を読解する際に、非常に役立ち、新たに再版されたこともあり手に入れ易いために、利用しやすい。

プルショッタマミシュラの註釈は、上記のラーマティールタと一緒に載せられているテキストであるが、表現や註釈自体が、非常に短く、簡潔であるために、この註釈のみで『サンクシェパシャーリーラカ』を読解するのは非常

に困難である。この註釈の使用法としては、一緒に載せられているラーマティールタの註釈の参考として使用すべきではないだろうか。

マドゥスーダナサラスバティーの註釈は、ここで挙げている三つの註釈のうち、恐らく、最も詳しく精密である。ただ、議論自体が、非常に細かくなり過ぎていて、理解に苦しむ箇所も少なくない。しかし、『サンクシェーパシャーリーラカ』を理解する上では、最も役に立つ註釈だろう。ヒンディ語註をつけたものが、最近公刊されたため、入手しやすく、利用しやすい。

#### 『パンチャプラクリヤー』のテキスト

1946年にT.R.Chintamaniにより、序論をつけて公刊されたテキストがある。また、1985年に、Motilal Benarsidasにより、新しいテキストが公刊されている。註釈はつけられていないものの、この作品の英訳と、序論がつけられたIvan Kocmarekにより公刊されたテキストがある。

#### 『プラマーナラクシャナ』のテキスト

Journal of Oriental research vol.10 (1936) とvol.15 (1945-46) で公刊された。これは、T.R.V.DiksitarとT.R.Chintamaniにより編纂されたもので、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) を扱っている部分のみである。1973年にKerala University Sanskrit Department publicationで公刊された。これは、E.Easwaran Nampoothiryにより編纂されたもので、仮定 (arthāpatti) に関する部分を除く全ての部分が含まれている。

次に、これらのテキストの翻訳とサルウ・アジュニャートマンに関する研

究について触れてみたい。

N.Veezhinathan : " *the saṃkṣepaśārīraka of sarvajñātman* "

ヒンディ語訳に関しては不明だが、それを除けば、唯一近代語に全訳してある、『サンクシェーパシャーリーラカ』のテキスト。また、唯一の校訂されたテキストでもある。

英訳に関しては、註釈の見解や、インドの伝統的な見解を読み込み過ぎている部分も見受けられるが、非常に利用しやすい。

1972年に刊行された、この本の、約150頁にわたる序論は、少なくとも現在刊行されている研究の中で、サルウ・アジュニャートマンと『サンクシェーパシャーリーラカ』の思想について、最も詳しく、広範囲にわたって扱っているものと言えよう。今現在でも、サルウ・アジュニャートマン思想を読解する上で、最も参考に値する研究書だろう。

T.Vetter : " *Sarvajñātmā's Saṃkṣepaśārīrakam* "

『サンクシェーパシャーリーラカ』第1章のみの独訳。だが、第1章自体は、『サンクシェーパシャーリーラカ』全体で言えば、約半分の分量を占めている。Vetter自身は、ダルマキールティ等の仏教論理学者やマンダナミシュラ等のミーマーンサー学派の人々に関する研究で、非常に有名なインド学者である。不二一元論学派に関する研究としては、シャンカラの著作の成立順を論じた著作と、マンダナミシュラの『ブラフマシッディ』に関する著作がある。上のVeezhinathanの英訳や他の人々の部分的な英訳に比べ、翻訳の際に註釈を読み込み過ぎず、なるべく原文に則して読解しようとしているのが特徴の作品。原文そのものを読む、理解しようとする際の助けとして、一番参考になる翻訳だろう。

Ivan Kocmarek : *"Language and Release"*

『パンチャプラクリヤー』に関する唯一の翻訳。この翻訳の序論は、サルウ・アジュニャートマンの言語論、文章論、その解釈方法に関する、最も詳しい研究でもある。また、不二一元論学派における大文章とその解釈方法に関しても、非常にコンパクトで、理解しやすい手引書であるだろう。

S.Dasgupta : *"A History of Indian Philosophy vol. II"*

近代インド学以降では最も早い時期に、サルウ・アジュニャートマンの思想が論じられた作品。その内容自体は、『サンクシェーパチャーリーラカ』の、それぞれの章の内容について言及している。だが、サルウ・アジュニャートマン思想の詳しい内容としては、第一章、特に、無明と付託について論じている部分くらいである。

ダスグプタ自身は、インドの伝統的な学問に通じた碩学であり、不二一元論学派史としては、今でも、この書物は最良の研究書であるけれども、引用部分やその典拠が記されていない部分が難点であるだろう。

S.Satcidānandendra : *"The Method of the Vedānta"*

元々は『ウ・エーダーンタプラクリヤープラティビジュニャー』の名で出された大部の作品を、A.J.Astonが英訳したもの。

無明、ウ・エーダの目的、大文章、世界原因、宇宙論、個我の三状態、解脱、解脱の方法等、多様なテーマを、サルウ・アジュニャートマンの『サンクシェーパチャーリーラカ』の内容を引用して、まとめ、論じている。簡潔に、サルウ・アジュニャートマンの思想の全体像、ないし内容を理解するためには便利かもしれない。

Eliot Deutsch and J.A.B.van Buitenen : " *A Source Book of Advaita Vedānta* "

ガウダパーダからアッパヤディークシタまでの不二一元論者のうち、十三人の代表的な人物を選び、その人物と思想について論じている作品。

サルウ` アジュニャートマンについては、satcitānandaの著作と同様に、無明、ウ` エーダの目的、個我の三状態、個我論、宇宙論等について、『サンクシェーパチャーリーラカ』の内容を引用し、まとめ、論じている。satcitānandaの著作と同様に、サルウ` アジュニャートマンの思想の全体像、ないし内容を理解する上で、便利な作品。

ドイチェ自身は、ウ` エーダーンタ哲学を理解する際に、非常に役立つ入門書『ウ` エーダーンタフィロソフィー』（*Vedānta Philosophy*）の著者でもある。

J.Sinha : " *A History of Indina Philosophy vol.Ⅲ* "

（同内容のものが、"*problem of post-Śaṅkara Advaita Vedānta*"として出版されている。）

世界、個我、無明等に関する様々な問題を、いろいろな見解にあわせて、シャンカラ以降の不二一元論学者達の様々な見解から論じている作品。数多くの人々の著作から引用されているが、その中の一人として、サルウ` アジュニャートマンの見解もまた、幾つかの箇所引用され、言及されている。

S.P.Bhattacharyya : " *SARVAJNĀTMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDĀNTA* "

著者の博士論文を要約したもの。ブラフマンや無明、付託、個我等につい



て論じている作品。基本的には、各章のテーマになってる術語の定義を論じ、『サンクシェーパチャーリーラカ』におけるその術語についての見解をまとめていく形である。二百頁超のこの作品は、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンについて論じている研究の中で、一番分量的には長大である。その論じている内容は、大文章等の文章論の問題を除けば、Veezhinathanのものと同程度の範囲をカバーし、詳しく論じている。Veezhinathanの作品と同様に、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの思想を理解する上で、最も参考に値する研究書である。

中村元：『初期のウ<sup>°</sup> エーダーンタ哲学』

日本で、一番最初にサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンについて言及されている著作。内容は、シャンカラの年代論の確定のために、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの年代を探ろうとするものである。この論考で出されたサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの年代は、今でも日本のインド学者の使用する年代論のものとして使用されている。

前田専学：『ウ<sup>°</sup> エーダーンタの哲学』

サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンについての簡潔な紹介とシャンカラの無明論や大文章論を論じる際に、後代の展開として、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの無明論と文章論が、コンパクトにまとめられ、述べられている。

前田専学：「不二一元論学派における無明論の一展開—ŚaṅkaraとSarvajñātman—」『印仏研』24-1

サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの具体的な思想内容が、日本で一番最初に述べられている論考。内容はシャンカラの無明論とその特徴である相互付託論が、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンによってどのように展開されたのかを論じ

ている。

### 第3節 サルウ・アジュニャートマンの年代論

最後に、サルウ・アジュニャートマンの年代について論じてみたい。

インド哲学史において、多くの哲学者達の正確な年代は、未だ不明である。サルウ・アジュニャートマンの年代もまた、他のインドの哲学者達のように、生涯に関して同様に、不明である。

サルウ・アジュニャートマンの年代に関する見解は、大体三つの見解に分類することが出来る。つまり、750-800年頃とする学者達<sup>(34)</sup>と900年前後とする学者達<sup>(35)</sup>、十一世紀の初め頃とする学者達<sup>(36)</sup>である。全体的な趨勢としては、900年前後をとる学者達が多いと見ていいだろう。

サルウ・アジュニャートマンの年代を確定するための根拠としては、概ね二通りの方法が使用されている。

一番目としては、シャンカラやウ・アーチャスパティミシュラ等の、サルウ・アジュニャートマンと年代の近いと考えられる、他の哲学者、特に不二一元論学派の哲学者達の年代を確定させて、彼との前後関係や位置関係により、その年代を決定していくものである。

二番目としては、サルウ・アジュニャートマン自身の作品、『サンクシェーパシャーリーラカ』において言及されている、わずかな情報を基にするものである。実際は両方の方法を共に考慮にいれて考えられているといっ

ていいだろう。

『サンクシェーパシャーリーラカ』の偈の中で言及されている情報としては、

śrīdeveśvara pāda paṅkaja rajas saṃparka pūta āśayaḥ  
sarvajñātma girā āṅkito munivarah saṃkṣepaśārīrakam |  
cakre saj jana buddhi vardhanam idaṃ rājanyavaṃśye nṛpe  
śrīmaty akṣata śāsane manukulāditye bhuvam śāsati ||

(SŚ IV,62)

マヌの種族の太陽のように輝いていたクシャトリヤの王が、傷つけられざる統治と至上の主権を持って世界を支配していた時、聖なるデーウ`エーシュウ`アラの蓮華座の下のほこりの接触によって精神を浄化したサルウ`アジュニャートマンという名の、最勝の修行者が、高潔な人々の知識を発展させるために、その国で、『サンクシェーパシャーリーラカ』という著作を著した。

この偈で、サルウ`アジュニャートマンは、クシャトリヤの系列(rājanyavaṃśya)のマヌクラードイトヤ(manukulāditya)という王の治世の時に、『サンクシェーパシャーリーラカ』を著わしたと述べている。

そのため、問題は、このマヌクラードイトヤという王が誰かということである。

これについて様々な説が述べられている。

まず初めに、ラーマティールタが“Śrimā”という名のマヌの子孫 (manukula) であり、太陽のような王である、とこの王を論じている<sup>(37)</sup>。これに基づいて、ある人々<sup>(38)</sup>が、Rāṣṭrakūṭa朝のŚrikṛṣṇa王とする。この人物は、A.D.760-780年に南インドを支配していた人物である。この説は、シュリンゲーリーの継承リストで言及されたサルウ<sup>\*</sup> アジュニヤートマンの年代、A.D.758-848年の年代に一致するとしている。

二番目<sup>(39)</sup>は、ケーララの歴史の中の、Ceramān Perumalと同一視する。Ceramān Perumalはマヌ姓の王で、manukulaの太陽 (āditya) であると述べる。彼はA.D.9世紀の初期の人物である。

三番目<sup>(40)</sup>は、マヌクラードイトゥヤ (manukulāditya) が名前であるとし、太陽 (āditya) という称号を帯びるマヌ姓に属するCālukya朝の王達の一人とする。そのためMiraj銅版で言及されたキルティウ<sup>\*</sup> アルマン (Kirtivarman) 二世の第三王子ウ<sup>\*</sup> イクラマーディトゥヤ (Vikramāditya) としている、そしてキルティウ<sup>\*</sup> アルマンは、シャカ暦679、即ちA.D.757年に君臨し、ウ<sup>\*</sup> イクラマーディトゥヤは9世紀初期の人物とする。

四番目<sup>(41)</sup>は、マヌ姓に属するCola王朝の、最も有名なアーディトゥヤ (Āditya) 一世とする見解である。このアーディトゥヤ一世は、A.D.871-907に君臨していた。

五番目<sup>(42)</sup>は、Travancoreの碑文において、マヌクラードイトゥヤと名付けられた王がいる。そして、このマヌクラードイトゥヤは、恐らくA.D.962-1018年にケーララを支配した王であるとしている。

これら五つの見解のうち、最初の三つは700年代後半から800年代前半の時期であり、もう一つは900年前後であり、最後の飛騰は10世紀以降とされている。これらは、それぞれ先に述べられたサルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンの年代説、750-800年頃、900年頃、11世紀初め頃とする説にそれぞれ合致すると考えられる。

このため、この偈で言及されたマヌクラディトウヤが誰であるかについては、このマヌクラディトウヤに関する他の情報が必要になるため、ここで、このマヌクラディトウヤという王を決定することは不可能であろう。それゆえに、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマン自身の言及のみにより、彼の年代を探ることは不可能である。

次に、他の不二一元論学派の人々の前後関係からだが、ここでは、下限に関しては、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンを引用、あるいは言及している人物より以前であることは間違いない。上限に関しては、スレーシュウ<sup>＊</sup> アラの弟子とされていることもあるので、スレーシュウ<sup>＊</sup> アラの年代より上回るとは考えられない。これを前提として考えていく。

下限については、プラカーシャーナンダの『ウ<sup>＊</sup> エーダーンタシッダーンタムクタウ<sup>＊</sup> アリー』やマドゥスーダナサラスウ<sup>＊</sup> アティーの『シッダーンタビンドゥ』に引用されており、また、ヌリシンハーシュラマやマドゥスーダナサラスウ<sup>＊</sup> アティーにより『サンクシェーパシャーリーラカ』の註釈が書かれているので、およそA.D.1500年前後頃とされる、彼らの年代以降であることはあり得ない。また、先に言及したように、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャー



トマンの師がスレーシュウ<sup>ス</sup> ヲラである、というマドウスーダナサラス  
ウ<sup>ス</sup> ヲティの見解について、反論が生じたことを考えると、少なくとも、サ  
ルウ<sup>ス</sup> ヲジュニヤートマンのことについて、確実によく知ることができるだ  
けの年代的差異があるとは考えることが出来ない。（もし極めて近い年代で  
あったならば、師が誰かについて、普通反論が生じる余地はないと考えられ  
るため）

このように、彼らとサルウ<sup>ス</sup> ヲジュニヤートマンとの年代的差は、1世代  
以上は間違いなくあり、少なくとも2、3世代以上離れていると考えられ  
る。であるため、A.D.1400年か、その前後より以降になることはないだろ  
う。

さらに、最も早い時期での、不二一元論学派におけるサルウ<sup>ス</sup> ヲジュ  
ニヤートマンの言及は、アーナンダボーダによるものである<sup>(43)</sup>。アーナン  
ダボーダは、サルウ<sup>ス</sup> ヲジュニヤートマンの名前を直接言及してはいないも  
のの、サルウ<sup>ス</sup> ヲジュニヤートマンの純粹歡喜がアトマンの本質である  
とする説を批判している。この見解に対する反論は今の所見当たらない。これ  
を正しいとするならば、サルウ<sup>ス</sup> ヲジュニヤートマンの年代の下限に関して  
は、アーナンダボーダ以前、少なくともA.D.12世紀以前であるのは間違い  
ないだろう。

上限に関しては、シャンカラの年代との関係により考えてみる。

シャンカラの年代に関しては700-750年頃に設定する人たちと伝統的な記述  
との一致から780-820年頃とする人たちがいる。

Śaṅkara

Sarvajñātman

主唱者

- |             |           |            |
|-------------|-----------|------------|
| ① 700-750年頃 | 750-800年頃 | 中村元 等      |
| ② 780-820年頃 | 900年頃     | Dasgupta 等 |

シャンカラの年代を、①説で採用する人々においてもサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンを900年頃とする人達<sup>(44)</sup> もいるのだが、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンをスレーシュウ<sup>°</sup> アラの弟子であるとする、前に述べた伝承の記述によれば、スレーシュウ<sup>°</sup> アラの死後、約半世紀近くサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンが生きていたと考えられる<sup>(45)</sup> ために、この二人の年齢をかなり広くとらなければならなくなり、不可能であると考えられるだろう。少なくとも、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンをスレーシュウ<sup>°</sup> アラの弟子、シャンカラの孫弟子と考えるならば、シャンカラとサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの間の年限としては、恐らく2世代前後、50-80年前後ぐらいと考えるのが、妥当ではないだろうか。

この表では言及していないが、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンが11世紀の初め頃とする説に関しては、シャンカラとの関係は直接考慮対象にならない（サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンがスレーシュウ<sup>°</sup> アラの弟子であるのを否定されるので、単にシャンカラ以後の人物であるという結論のみが導き出されるだけで、シャンカラとの関係を論ずることは無意味であると考えられる）ために、ここでは言及しない。

上限に関しては、スレーシュウ<sup>°</sup> アラの弟子であるかどうかを別としても、シャンカラの年代とされている年代より、50年前後以上前に遡ることはないと考えられる。

最後に、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンと年代的に近接しているのではない

かと考えられる、重要な不二一元論学派の人々、ウヰムクタートマン (Vimuktātman) とウヰァーチャスパティミシュラ (Vācaspatimiśra) との関係が考えられる。

P.ハッカーは、この両者とサルウヰァジュニヤートマンの三人の不二一元論哲学の教説を引き比べることによって、彼らの前後関係を論証している<sup>(46)</sup>。

さらに、彼らの年代論を決定するための要素として、ウヰァーチャスパティミシュラの『ニヤーヤスチーニバンダ』(Nyāyasucīnibandha)の中で記されているvasv-anka-vasu-vatsare (898年)を、一つの基準として年代論を組み立てている。ただ、この場合にも、ここで記されている898年が、西暦において何年に相当するのか、何紀元を使用しているのかが問題になる<sup>(47)</sup>。

最初にウヰムクタートマンとの関係は、おおまかに言えば2説ある。ウヰムクタートマンを年上の人物と見る説と後代の人物とみなす説がある。

| Vimuktātman | Sarvajñātman | 主唱者               |
|-------------|--------------|-------------------|
| ① 890-980年頃 | 10世紀前半-中頃    | P.Hacker          |
| ② 890-980年頃 | 11世紀初め頃      | T.A.Gopinath Rao等 |
| ③ 1200年頃    | 750-800年頃    | 前田専学 等            |
| ④ 1200年頃    | 900年頃        | Dasgupta 等        |

①説と②説の根拠としては、まず第一に『サンクシェーパシャーリーラ

カ』についてのプルショッタマミシュラの註釈『スボーディニー』の中で、『サンクシェーパチャーリーラカ』のIV,14.で言及している説を、ウ<sup>ゝ</sup>イムクタートマンの『イシュタシッディ』の説を指していることである。

さらに、『パンチャプラクリヤー』においても、このような偈がある。

tad uktam iṣṭasiddhikāraiḥ

それは『イシュタシッディ』の著者により述べられた。

このように、サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンが、『イシュタシッディ』の著者、ウ<sup>ゝ</sup>イムクタートマンを引用しているので、サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマン以前の人物、少なくとも、ほぼ同時代前後に生きていた人物と考えられる。

次に、ウ<sup>ゝ</sup>イムクタートマンが、サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンにより、不二一元論学派の中に定義され<sup>(48)</sup>、発展させられた宇宙論としての

Vivartavādaを知らないと考えられるため、サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンより年上、ないしサルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマン以前の人物である<sup>(49)</sup>と考えられる。

そして、ウ<sup>ゝ</sup>イムクタートマンによって作られたと考えられる

anirvacanīyakhyātiやpañcama-prakāraの概念が、ジャヤンタバッタ

(Jayanta Bhaṭṭa) とウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラの間に、作られた概念と考えられ、そして、サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンにおいて、

anirvacanīyakhyātiのような考えが見られることから、ウ<sup>ゝ</sup>イムクタートマンをサルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンより年上の人物と考えられている<sup>(50)</sup>。

この見解に対する否定的な見解としては、『サンクシェーパシャーリーラカ』に引用されているとする註釈の説は、註釈者によって誤って想定されたもの<sup>(51)</sup>としている。しかし、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの別の著作『パンチャプラクリヤー』において、「『イシュタシッディ』の著者により述べられた」と引用されているので、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンがウ<sup>°</sup> イムクタートマンを既に知っていた可能性が高い。そのため、筆者は註釈者の見解を支持し、ウ<sup>°</sup> イムクタートマンをサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンとほぼ同時代人であるか、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマン以前の人物と考える。

ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラとの関係については、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラを年下の同時代人と見る説とかなり下の年代の人物と見る説の他に、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラをやや年上の同時代人と見る説がある。

|   | Sarvajñātman | Vācaspatimiśra | 主唱者        |
|---|--------------|----------------|------------|
| ① | 750-800年頃    | 841-850年頃      | 中村元 等      |
| ② | 900年頃        | 840年頃          | Dasgupta 等 |
| ③ | 10世紀前半-中頃    | 980年頃          | P.Hacker等  |

この表の3説以外にも、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンを750-800年頃とし、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラを9世紀の中頃とする説<sup>(52)</sup>、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの年代を900年前後とし、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラを900年代後半とする説<sup>(53)</sup>がある。

サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンを年上と見る③説の根拠としては、ウ<sup>°</sup> アー



チャスパティミシュラは、Vivartavādaの考案者ではないが、同時に Vivartavādaについても論及しているので、Vivartavādaの創始者として考えられるサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの方が年上であると考ええる。

次に、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマン年上説の別の根拠としては、無明論に関して、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラはマンダナミシュラの見解を受け継いでいると言われる<sup>(54)</sup>。しかしながら、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンは、自己の無明論の見解から他の人々の無明論を批判しているが、その偈ではマンダナミシュラの名前のみが挙げられている<sup>(55)</sup> ために、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンは、彼らの無明論の主唱者としてのウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラを知らなかったのではと考えられるからである。

また、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラを年上と見る②説の根拠としては、単にサルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンの年代を900年頃とし、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラの年代を、彼の『ニヤーヤスチーニバンダ』の中のvasv-anka-vasu-vatsare（898年）を、西暦840年頃とみなすことによるものである。

サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンを11世紀初め頃とする見解との関係とも論じてみると、不二一元論学派の中の二大学派の一つバーマティー派の創始者とみなされていただけでなく、正統六派哲学の全てに、重要な註釈を書いたと言われるウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラを、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンが全く知らなかったと考えるには、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンがウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラ以前の人物とするか、1世代以上離れることは絶対にないであろう同時代人として考える以外は不可能である。であるならば、その場合サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンが11世紀初め頃とする場合は、

ウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラは、980年前後頃の人物とされなければならない。

最後に、ウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラとサルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンの年代の関係を考える時、シャンカラと両者との関係も考慮に入れて考えることができる。

サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンが、シャンカラの孫弟子であったと仮定するならば、およそ2世代前後頃の辺りの人物であり、ウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラは、シャンカラの『ブラフマスートラバーシュヤ』について註釈を書いたことと彼がシャンカラの弟子でなかった<sup>(56)</sup> ことを考えると、少なくとも1世代半から2世代以降であると考えられる<sup>(57)</sup>。

例えば、『バーマティー』において、シャンカラの『ブラフマスートラバーシュヤ』に対する他の註釈者の説に言及し、排斥しており、『バーマティー』の註釈によれば、それはシャンカラの直弟子であるパドマパーダの『パンチャパーディカー』の説を反駁しているものである<sup>(58)</sup>。従って、シャンカラとウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラとの間に、パドマパーダが入らねばならないため、少なくとも1世代半から2世代以上の間隔を取ることを条件として考えていいだろう。

ウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラの年代論は、現在ニヤーヤ学派の人々の関係から、幾つかの興味深い論考が書かれている<sup>(59)</sup>。ニヤーヤ学派の人々に関する議論であることと、サルウ<sup>ゝ</sup>アジュニヤートマンの年代論ではなく、ウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュラの年代論のみなので、本論では詳しく取り扱わなかったが、それらによると、今現在有力なウ<sup>ゝ</sup>アーチャスパティミシュ

ラの年代論は、早くても10世紀頃、大体970-80年頃とされている。これを基準に扱うと、上で述べたシャンカラとの年代的差異の条件として十分満たしていると考えられる。とすると、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの年代論は、ウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラとの関係から750-800年頃、900年前後頃、十一世頃の3説とも十分に成立すると考えられる。

このように、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの年代論として考えられる説全てが可能性上成立しうるため、不二一元論学派の人物達の年代論の比較によって確立させることは不可能であると考えられる。そのため、問題は彼の師が誰であったのかを確定することが重要になってくる。だが、これについては上述したように、現段階では不可能であると考えられる。

これらのことから、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの年代論として確実に述べられることは、上限はシャンカラの年代より50年前後以後であり、下限はウ<sup>°</sup> アーチャスパティミシュラのほぼ同時代人になりうる可能性から考えても、11世紀の初めまでの間に位置することである。

#### (付記)

サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンの年代論に関し、これを考察し、新たな自己の見解を述べるには非力であったために、過去の論及を、筆者自身がまとめ直し、仮定できるのではないかという推測を加えたものを提示した。

## 註

(1) Ānandajñānaによって書かれたとされる” *Śaṅkara-dig-vijaya*”を始めとして、十数種類近く書かれている。また、Śaṅkara自身については、彼の生涯についての情報に関して、かなりの数のPurāṇa文献においても言及されているため、これらのPurāṇaの記述も、その生涯を明らかにすることに役立つであろう。今現在知られているところでは、こういった情報が、Sarvajñātmanにはほとんど残されていない。

(2) Sarvajñātmanが、Sureśvaraの弟子であることについて、伝統的な見解では疑われていたケースは少なくとも見当たらない。近代以降のインド哲学研究においても、幾つかの例外を除き、ほとんどこの事実が疑われているケースは見当たらない。この件については、この節において、Sureśvaraの弟子とする見解とそうでないとする見解の違いを詳述している。

(3) Sarvajñātmanが、後代の不二一元論学派において、重要視された人物であることは、彼の見解が、後代の不二一元論学派の人々の著作において、引用されていることから分かる。(Madhusūdana Sarasvatī “*Siddhānta bindu*”, Prakāśānanda “*Vedāntasiddhāntamuktavali*”, Appya Dīkṣita “*Siddhāntaleśasaṃgraha*”, Dharmarāja “*Vedānta Paribhāṣā*” 等) また、彼の主著である“*Samkṣepasārīraka*”に、数多くの註釈が書かれていることや、その註釈者として、後代の不二一元論学派において重要や人物であるNṛsiṃhāśramaやMadhusūdana Sarasvatī等がいることから理解されるだろう。

(4) ŚringerīやPūrīに作られた寺院 (pīṭha) と並んで、不二一元論学派において重要視されていた寺院である。また、Śaṅkaraが、仏教の精舎 (vihāra) に範をとって作ったのではないかと考えられるこれらの寺院は、Śaṅkaraの哲学を不動のものとし、インドの主要な哲学へと展開させた、大きな要因の一つと考えられている。(前田専学『ウーエーダーンタの哲学』p.73参照)

また、KāñcīのKāmakoti-pīṭhaについては、Sarvajñātmanが開設者との説もある。

(5) N.Veezhinathan “*the samkṣepasārīraka of sarvajñātman*” Introduction p.1参照。ここでのSarvajñātmanの生涯についての記述は、基本的に、Veezhinathanのこの著作での記述を中心にしたものである。言及した、教主の継承者リストについての書物は、筆者は手に入れることが出来ず、未見である。以下に書誌データのみ記載しておく。

"JagadgururatnamālāstavaJagad"Śrī Kāmakoti kośasthānam ,Francis Madras-1 ,  
1962

(6) KāñciのKāmakoti-pīṭha以外の不二一元論学派の寺院における伝承だが、Śrīṅgeri Maṭha の教主のリストにおいて、Sarvajñātmanは、Sureśvaraの弟子として言及されている。(G.C.Pande "Life and Thought of śaṅkarācārya "によると"Vedānta darśana Īthihāsa"vol 1. p.134に記述があると述べられている。(筆者未見))

(7) これは"Saṃkṣepasārīraka"の結びの偈で、SarvajñātmanがTrivandrumを統轄している神Padmanābhaに敬意を払っていることから、と考えられている。だが、これが確実なものとは考えられず、PadmanābhaはNārāyaṇaの名前であり、Sarvajñātmanとしては、Nārāyaṇaを意味するために使用していると考えられると述べられている。

(S.P.Bhattacharya "SARVAJNĀTMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDĀNTA")

このTrivandrumとの関係に関しては、Sarvajñātmanの年代論との関係でも言及されている。結びの偈の中で言及されている王(恐らくのパトロンと考えられる人物)の名前が誰であるのかを考慮する際に、この地方の碑文を根拠とする人もいる。(具体的な名前や説については、この後の本論の年代論の部分を参照)

(8) 不二一元論学派の僧院は、十六世紀頃のMadhusūdana Sarasvatīの時代に至るまで、純粹のバラモン出身者のみに入門を許していた。(中村元『シャンカラの思想』p.127及び註(22) 参照) また、Śaṅkaraの時代においては、sannyāsinと呼ばれていた人々は、實際上バラモン階級の人々のみ(他の階級の人々は、別の名称であったのだろう、と推測されている) 出会ったと考えられる (ibid.,p.127及び註(23)、(24)参照) ことから、sannyāsinとしての名前を持っていたと考えられるSarvajñātmanもまた、バラモン階級の出身と考えて間違いない。

(9) S.Dasgupta "A History of Indian Philosophy" vol. 2 p.111、N.Veezhinathan "the saṃkṣepasārīrakam of sarvajñātman" Introduction pp.1-2 参照。

(10) Śaṅkaraの出身地が、南インドのKeralaであり、Sarvajñātmanの出身地が、同じ南インドのKeralaと考えられていることと結び付いているのかもしれない。(実際のŚaṅkaraの出身地が、南インドかどうかを、彼自身の著作から判断することは出来ない。彼が言及している地名は、古来正統バラモン文化の栄えた中インド地方のみで、なおか



つ、古代の都市や王国の名前が多い。(中村元『シャンカラの思想』pp.135-136参照)  
更に、Śaṅkaraの活動範囲自体は、全インドに渡っていたと考えられるため、単なる両者の関係性を深める手立ての一つとして、伝承的に近い地方を取り出していると単純に考えることも出来ないのではないかと考えられる。)

(11)ŚaṅkaraがSarvajñātmanという名前を与えたという点は、この節の記述の中心にした、DasguptaとVeezhinathan、両方の著作に現れているものの、KañciのKāmakoti-pīṭhaの後継者として任命したとことに関して、Sadāśivabrahmaendraの著作の方では、ŚaṅkaraではなくSureśvaraと述べられている(N.Veezhinathan "*the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman*" Introduction p.1参照)

(12) "*Jagatgururatnamālāstva*"の記述。(N.Veezhinathan "*the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman*" Introduction p.1参照)

しかしながら、"*Samkṣepaśārīraka*"において、Sarvajñātman自身は、Jaina教について、ほとんど何も述べていないように見えるため(少なくとも、直接Jainaの教説を言及している箇所はない)、実際に敵対、あるいは反対論者として想定していたかどうかは、著作からは判断出来ない。

(13)前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』p.40、N.Veezhinathan "*the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman*" Introduction p.4 参照。

しかしながら、SureśvaraやŚaṅkaraの大文章論を全く無視した、大文章論を作り上げているし、無明に関する説において、無明の抛り所と対象に関しては、Sureśvaraと同一であるが、Sureśvaraが否定的に扱っている無明の二種の力に関しては、PadmapādaやMaṇḍanamīśraの説を展開して、後代の不二一元論学派で術語化されている、無明の二種類の力を述べている。("*Samkṣepaśārīraka*" I, 20-21等参照)

(14)N.Veezhinathan "*the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman*" Introduction p.4 参照。

(15)Ivan Kocmarek "*Language and Release*"P.8参照。 筆者は、"*Pramāṇalakṣaṇa*"を手に入れることが出来なかったため、本文は未見であり、確認することは出来なかった。だが、他の研究文献(S.P.Bhattacharyya "*SARVAJNĀTMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDĀNTA*")などでも言及されていたので、確実であろう。また、この著作での、奥書きについては、反論も存在する。(N.Veezhinathan "*the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman*" Introduction p.5 参照。)

(16)十六世紀の人とされる。"Advaitasiddhi"、"Siddhāntabindū"、"Prasthānabheda"等の著作がある。彼は"*Samkṣepasārīraka*"に註釈を書いたNṛsiṃhāśramaに影響を受けた人物である。またそのNṛsiṃhāśramaと並んで、後代の不二一元論学派に大きな影響を与えている。（前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』p.49参照）

(17)十六世紀の人物。Kṛṣṇathīrthaの弟子と考えられている。彼の弟子と考えられているPuruṣottamamiśraも"*Samkṣepasārīraka*"に註釈を書いている。（N.Veezhinathan "*the samkṣepasārīrakam of sarvajñātman*" p.7 参照）また、Śaṅkaraの"*Upadeśasāhasrī*"等にも註釈を書いている。

(18)"*Sārasaṃgraha*"参照

(19)恐らく、Vārttikāraṃの誤植である。

(20)中村元は、この註釈に関して疑う余地がないとしている。（中村元『初期のウ・エーダーンタ哲学』p.74註（1）参照）だが、P.Hackerは、この註釈に関して必然的なものではないとしている。（P.Hacker "*Kleine Schriften*" ; "*Jayanta bhaṭṭa und Vācaspatimiśra , ihre zeit und ihre Bedeutung fur die Chronologie des Vedānta*" p.119註（3）参照）

(21)T.R.Chintamaniの"*Pramāṇalakṣaṇa*"の英訳の序論p.5とS.P.Bhattacharyya "*SARVAJNĀTMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDĀNTA*"の序論註参照。

(22)Ivan Kocmarek "*Language and Release*" p.9参照。

(23)本章第1節註（3）参照。

(24)"*Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvara*" Introduction p.30におけるM.Hiriyannaの言葉。

(25)"*Brahmasūtra*"を"*Śārīrakasūtra*"と呼ぶことに関しては、UpavarṣaやBodhyānaが、"*Śārīraka*"と"*Brahmasūtra*"を呼び、最も古い呼称であると言われている。（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』p.82参照）また、"*Brahmasūtra*"の原型の一つとして考えられているJaiminiの"*Brahmasūtra*"も "*Śārīrakasūtra*"と呼ばれている。（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』pp43-44参照）本来のśārīrakaの主旨としては、不一不異の立場に立ち、Brahmanの部分である個我を研究することがBrahmanの研究と同一であり、我々の身体が、個々の個我にとっての身体であるとともに、Brahmanにとっても身体としての意義を持っていたので"*śārīraka*"と呼ばれたのではとも言われる。（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』p.84参照）

Śaṅkaraの系統は、"*śārīraka*"は身体を持った我であり、それを探究することは

Brahmanを探究することと同じことであるから"*Brahmasūtrabhāṣya*"は、

"*Śārīrakasūtrabhāṣya*"であるとされる。なお、Śaṅkaraの"*Brahmasūtrabhāṣya*"において、"*Śārīrakamīmāṃsa*"がBrahmanの研究と同一であると考えられている（金倉円照『シャンカラの哲学 上』p.8註(6) 参照）

(26)"*Brahmasūtra*"の各章のタイトルは、Śaṅkaraによって称されているものが、そのまま使われている。（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』p.116註(3),(6),(8),(10)参照）  
タイトル自体は、Śaṅkara自身が記したものか、それ以前から伝承されていたものとも言われる。（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』p.116註(3)）

(27)N.Veezhinathan "*the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman*" Introduction pp.6-7 参照。なお、内容とされているものは、Śaṅkaraが"*Brahmasūtra*"の各章において説かれているものだとしているものと同一である（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』p.116註(3),(6),(8),(10)）

(28)S.P.Bhattacharyya "*SARVAJNATMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDANTA*"序論参照。

(29)"*Brahmasūtra*"は、少なくとも

Śaṅkara,Rāmānuja,Bhāskara,madhva,Śrīkāṇtha,Nimbārka ,Vallabha,Vijñānabhikṣu等の註釈があり、約50種類近く挙げられる。（中村元『ブラフマ・スートラの哲学』p.100註(3)参照）

(30)Bhāvaviveka,Candrakīrti,Buddhapārita,Piṅgala,Sthiramati等、約十種類の註釈が書かれたされ、重要な書物であるとされる。

(31)本章註(3)参照。また、"*Samkṣepaśārīraka*"に註釈を書いたMadhusūdana SarasvatīやNṛsiṃhāśrama等、特にNṛsiṃhāśramaは、十六、十七世紀頃の主要な不二一元論学者の多くが影響を受けていた（前田専学『ウーエーダーンタの哲学』p.48）と言われることから考えられる。更に少なくとも)"*Brahmasūtra*"を除いて、これほどの数の註釈が書かれた不二一元論学派の著作は見当たらない。

(32)筆者自身は、"*Pramāṇalakṣaṇa*"に関しては、テキストを手に入れることが出来なかったため、その内容に関しては未見である。だが、不二一元論学派におけるpramāṇaがBhāṭṭa派のそれと類似しているのは、Śaṅkaraの時代からと言われている。不二一元論学派で認められていたpramāṇaは、

pratyakṣa, anumāna, upamāna, āgama, arthāpatti, anupalabdhiである。（"Vedānta

*Paribhāṣā*"参照)

(33)Rāmathīrtha,Puruṣottamamiśra,Madhusūdanasasvatīの三種類の註釈である。それぞれのテキストの情報は、参考文献の欄を参照。

(34)中村元、前田専学等。中村元博士が、『初期のウ・エーダーンタ哲学』において、Śaṅkaraの年代論を確定する際に提出した年代が基になっている。日本のインド学者は、大部分この見解を使用している。

また、Śringerī-Māṭhaの記述に従って、750-848年の間であるとする、インド人の学者もいる (S.P.Bhattacharyya "SARVAJNĀTMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDĀNTA"序論参照。)

(35)S.Dasgupta,S.Radhakrishnan,M.Hiriyanna,T.Vetter,N.Veezhinathan等。

S.Dasgupta等が、シャンカラの年代論を確定する際に提出されたものや、これ以後論じていくことを根拠にして提出された年代が基になっている。インドのインド学者等は、この見解を使用している。

(36)T.R.Chintamani、T.A.Goponatha Rao等。SarvajñātmanとSureśvaraの師弟関係を否定する人々によって主張されている見解。

(37)Prajñānānda Sarasvatīの説。

(38)M.Hiriyanna等の説。

(39)R.G.Bhandarkarの説。

(40)中村元『初期のウ・エーダーンタ哲学』p.73参照。

(41)T.A.Gopinath Rao等の説。

(42)Dasgupta"A History of Indian Philosophy"p.116参照。

(43)島岩「不二一元論学派入門(一)・(二)」(『Saṃbhāṣā』2.3)

(44)N.Veezhinathan "the saṃkṣepaśārīrakam of sarvajñātman" Introduction p.42 参照。ここでの記述に従えば、Sarvajñātmanが、Sureśvaraと共に学頭であったのは70年間であるから、Sarvajñātmanは、少なくとも120歳以上生きていたということになってしまう。また、Sureśvaraの年齢も、少なくとも80歳以上という結果になってしまうので、不可能であるだろう。

(45)P.Hacker "Kleine Schriften" ; "Jayanta bhaṭṭa und Vācaspatimiśra , ihre zeit und ihre Bedeutung für die Chronologie des Vedānta"参照

(46)金倉円照『インド哲学仏教学研究』Ⅲ〔インド哲学篇2〕参照。

(47)P.Hacker "Vivarta" 参照。 P.Hacker"*Kleine Schriften*" ; "*Jayanta Bhaṭṭa und Vācaspatimiśra , ihre zeit und ihre Bedeutung fur die Chronologie des Vedānta*"p.119参照。

このVivartavādaの概念は、Śabdādvaitaにおける概念を、Sarvajñātmanが不二一元論学派に導入したと言われる。

(48)Ibid., p.119参照。

(49)Ibid., 参照。 尚、avidyā-nivṛttiがanirvacanīyaであるとの考え方において、Sarvajñātmanが、Vimuktātmanの説を受け継いでいるという考え方が、N.Veezhinathan "*the saṃkṣepasārīrakam of sarvajñātman*" Introduction p.80において述べられている。また、Śaṅkaraも無明をanirvacanīyaであるとしているが、これがVimuktātmanの説にそのまま結び付くかは、慎重な考慮が必要だと思われる。

(50)中村元『初期のウ・エーダーンタ哲学』p.73註(12) 参照。

(51)金倉円照『インド哲学仏教学研究』Ⅲ〔インド哲学篇2〕 参照。

(52)島岩「不二一元論学派入門(一)・(二)」(『*sambhāṣā*』2,3)

(53)前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』p.41,島岩「*Bhāmatī*における無明と付託」『印仏研』31-2等参照。(P.Hackerによれば三つの傾向のうちの一つ "*Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda 1.Die Schüler Śaṅkara*"序論 参照) この派は、無明は個我を基体としてブラフマンを対象とすることや、個我に関してAvacchedavādaをとることが特徴とされる。

(54)"*Samkṣepasārīraka*" II,138、II,174等

(55)金倉円照『インド哲学仏教学研究』Ⅲ〔インド哲学篇2〕 参照。またVācaspatimiśraの師としては一般的にTrilocanaであるとされる。(S.A.Srinivasanによれば、ここで言及した"*Nyāyasucīnibandha*"をTrilocanaの著作としている。Vācaspatimiśraの年代については890-984年頃。(S.A.Srinivasan"*Vācaspatimiśras Tattvakaumdi*"参照) P.Hackerは、このTrilocanaとJayantaを同一人物としてVācaspatimiśraの年代論を論じている(現在、両者は別人と考えられている)

(56)一番忠実な註釈者といわれるSureśvaraが、"*Brahmasūtrabhāṣya*"に註釈を書かせてもらえなかったという伝承(金倉円照『吠檀多哲学の研究』 参照)がある程であり、さらにPadmapādaの註釈を参照していることから、直弟子達と同世代とは考えられず、また、本来他学派の人間であったと考えられているVācaspatimiśraがVedānta学派の主要な



テキストとして、自己の見解に近いMaṇḍanamiśraではなくŚaṅkaraの

"Brahmasūtrabhāṣya"を選んでいるので、"Brahmasūtrabhāṣya"がVedānta学派の正統と看做されるだけの時間（例えば、Śaṅkaraの見解がGaudapādaやMaṇḍanamiśraの見解よりも隆盛になる期間）が必要であると考えられるので、1世代半から2世代以降であることは確実である。

(57)"Vedāntakalpataru"の記述（中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』p.88参照）

(58)金沢篤「ヴァーチャスパティの年代論」（『東洋学報』68巻 第3-4号 S 62年 東洋文庫 和文紀要）丸井浩「Jayanta BhaṭṭaとVācaspatiの先後関係をめぐって」（『江島惠教博士追悼論集 空と実在』 2001年 春秋社）等。

## 本論 第3章

### 初期不二一元論学派の無明観について

#### 0. はじめに

ヴェーダーンタ学派の中心思想は、ウパニシャッドの教説に基づき、ブラフマンとアートマンの同一性を理解し、解脱に到達することである。中でも不二一元論学派は、ブラフマンのみが実在であり、それ以外のものは無明により生じた非実在であると考えている。そのため、ブラフマン=アートマンの知識によってのみ解脱に到達できる、としている。

このため、唯一の実在であるブラフマンからどのようにして世界やjivaなどが生ずるのか、といった問題が必然的に生じた。不二一元論学派では、この問題は、無明に関係する重要な問題である。特に、唯一の実在であるブラフマン以外の存在、無明という存在は何なのか、さらに、不二一元論学派の二大学派であるウ`ィウ`ァラナ学派とバーマティー学派を分かち最大の相違の一つである、無明の基体と対象の問題にも関係する重要な問題である。

本章の目的は、この無明の問題<sup>(1)</sup>に関して、初期の不二一元論学派がどのような見解を抱いていたのかについて、サルヴァジュニヤートマンの著作である『サンクシェーパシャーリーラカ』で言及されている、幾つかの無明観と彼自身の見解について考察することにより、初期の不二一元論学派の無明観を理解する手がかりにしたい。

#### 第1節.ウパニシャッドの無明観について

まず最初に、ウパニシャッドにおける無明観を見ていく。

『ブリハッドアーラニヤカウパニシャッド』での例は、次のようである。

atha yatrainam ghanati iva jinati iva hasti iva vicchāyayati ,  
gartam iva patati , yad eva jāgrad bhayaṃ paśyati , tad atra  
avidyayā manyate , atha yatra deva iva rāja iva , aham eva idam ,  
sarvo'smi iti manyate , so'sya paramo lokah

(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV,3,20.)

そしてもし、彼を殺害するように、圧倒するように、象が窮地に追い込むように、穴に落ちるように、〔夢の中〕であるときに、そこで、無明によって想像するために、まさに覚醒時〔と同じ〕恐怖を〔彼は〕経験する。そしてもし、神のように、王のように〔想像し〕、私がまさにこの一切であるということを想像する時、それは、彼の最高の世界である。

ここでは、覚醒時の記憶<sup>(2)</sup>によって、夢の中で同様の恐怖が起きると考えられ、さらにその夢の中の諸現象が、本来は非実在であるものが実在するかのようにさせ、そう勘違いさせる原因として、無明がある。そのため、無明は、勘違い（＝誤った認識）の原因として、単なる消極的な「知識の欠如」以上のものである。

さらに別の箇所においても次のように述べられている。

andham tamaḥ praviśanti ye'vidyām upāsate tato bhūya iva te  
tamo ya u vidyāyām ratāḥ (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV,4,10.)

無明を信じる者は、真の暗闇に入る。だが、〔誤った〕知識において満足した者は、それ以上の暗黒に入るように。

このように、ここでは、「無知」や「誤った知識」が、人を暗黒に落とし入れるもの、原因として考えられている。このため、ここでも無明は、単なる「知識の欠如」ではなく人に誤りを起こさせる原因のようなものとして考えられている。

また、同じく最古のウパニシャッドの一つである『チャンドーギヤウパニシャッド』において、次のように述べられている。

tena ubhau kuruto yaś caitad evaṃ veda yaś ca na veda ; nānā  
tu vidyā ca avidyā ca ; yad eva vidyayā karoti śraddhayopaniṣadā ,  
tada eva bhavati iti , khalv etasya eva akṣarasyopavyākhyānam  
bhavati (Chāndogya Upaniṣad I ,1,10. )

これを、このように知っている者も知らない者も、このように〔聖音の祭式を〕行う。しかし、知っているとは異なっている。もし、実に知り、信仰し、秘儀によって行うならば、そのためにより役立つだろう、ということが実に、全くこの聖音の解説である。

このように、ここにおいて無明は、知っているとは異なるとの比較・対比で表わされており、na vidyāないしna vedaであって、単なる「知識の欠如」を表わしている。

このように最初期のウパニシャッドにおいては、無明は、ごく普通に「知識の欠如」という意味も述べられているが、『ブリハッドアーラニヤカウパニシャッド』（特にIV,3,20）において見られるように、消極的な「知識の欠如」ではない、ある種の原因となるような無明という概念について言及している。

次に中期以降<sup>(3)</sup>のウパニシャッドにおいて、どう扱われているのかを試みる。

andhaṃ tamaḥ praviśanti ye'vidyām upāsate tato bhūya iva te  
tamo ya u vidyāyām ratāḥ || anyad eva āhur vidyayā anyad  
āhur avidyayā iti śūsruma dhīrāṇām ye na tad vicacakṣire ||  
vidyām ca avidyām ca yas tad vedobhyaṃ saha avidyayā  
mṛtyuṃ tīrtvā vidyayā amṛta aśnute || (Īśa Upaniṣad 9-11)

無明を信じる者は、真の暗闇に入る。だが、〔誤った〕知識において満足した者は、それ以上の暗黒に入るように。賢者が、知識とは別である、無明とは別であると言うことを、私たちのために語るのを聞いた。知識と無明を、両者共に知るものは、無明によって死を渡り、知識によって不死に至る。

ここでは、『ブリハッドアーラニヤカウパニシャッド』の部分と同じ文章が使用されているように、無明を暗闇に人を落ち入らせる原因として、単なる「知識の欠如」でない無明の概念を言及している。ここではさらに、「知識」と結び付くことによって解脱が得られ得るものだと解釈している。この偈に関しては、知行併合論を説いているという解釈<sup>(4)</sup>が存在する。そこでは、無明は「祭式」を、知識は「ウパニシャッドの知識」を示すものであり、解脱を知識によってのみ得るものとする考えと祭式によってのみ得られるものとする考えを否認するものである。この解釈に従うのであれば、ここでは、無明は、「知識の欠如」であるよりも、「知識にあらざるもの」としてとらわれている。

dūram ete viparīte visūcī , avidyā yā ca vidyā iti jñātā ; vidyā  
abhīpsinaṃ naciketasam manye , na tvā kāmā bahavo lolupantaḥ ||



avidyāyām antare vartamānāḥ svayaṁ dhīraḥ paṇḍitaṁ  
manyamānāḥ dandramyamāṇaḥ pariyanti mūḍhaḥ andena eva  
nīyamānā yathā andhāḥ ( *Kaṭhā Upaniṣad* II,4-5.)

無明と知識ということで知られている両者は、全く相違して、離れている。私はナチケートスは知識を求めるものだと思う。多くの欲望は君を破壊しない。無明の中において現存する、自らを賢明で学識あるものと思っている愚者は、まさに盲人によって導かれている盲人のように、徘徊し、うろつき回る。

ここでも無明は、否定的なものであり、より良いものに導く知識ではないと述べられている。また、「知識の欠如」を表わしているというよりも否定的な「知識」、愚かさの原因として捉えられている。

ここで述べられている「知識」を、先ほどの『イーシャウパニシャッド』において単体では否定されているような解脱を目的とするような知識と考えると、これに相反した知識ないし原因として、無明を単なる「知己の欠如」した状態というよりも、知識と対照される別の原理・概念として主張されている。

Brhaspatir vai śukro bhūtvā indrasya-bhayāya asurebhyaḥ  
kṣayā-yemām avidyām asṛjat | taya śivam aśivam ity uddiśnty  
aśivam śivam iti vedādi-sāstra-hiṃsaka-dharma abhidhyānam  
astv iti vadanti | ati na enām abhidhīyeta | anyathā eṣā  
vandhyeva eṣā ratimātraṁ phalam asyā vṛttacyutasy eva na  
ārambhaṇīya iti | evam hy āha - ( *Maitrī Upaniṣad* VII,9)

ブリハスパティは、〔アスラの師〕 Śukraに変化し、アスラ達からのインドラの安全のために、彼らを滅ぼすために、無明を創造した。それによって、〔アスラ達は〕吉祥を不吉というように、不吉を吉祥と

いうように説明する。ウ・エーダ等の聖典を傷つける方を瞑想するということを〔アスラ達は〕説く。そのために、これを想起すべきではない。これは〔真理とは〕異なっており、これは石女のように〔無益である〕。この結果は、あたかも行為の逸れた者に〔もたらされる結果のように〕快樂のみである。〔無明を〕開花させるべきではないということ。即ち、このように言われている ―

ここでも無明は、否定的なものとして扱われている。それは「吉を不吉、不吉を吉」というような、誤った認識を起こさせる原因として述べられている。また、無明は、解脱ではなく快樂をもたらすものであり、解脱をもたらさないと言及している。このことから、『マイトリーウパニシャッド』でも、無明はある種の否定的な原因として扱われており、否定的なものとして積極的に表わされているものと見ることができる。

以上のように、古ウパニシャッドにおいて、無明は、「知識の欠如」ではあるが、単なる「知識の欠如」ではなく、「夢の中で、非実在である現象を実在であるかのように勘違いさせる」誤った認識の原因である。初期において言及されているような、単なる否定的な「知識の欠如」といった要素が、どんどん消滅し、中期以降は、かなり積極的な、ある種の原因として概念化・実在化され、知と無知という二種類の対立した概念として捉えられていく傾向にあったことが理解できる。そのため、形而上学化されたような、ある種の原因としての無明の概念が、この時期、既に考え出されていると推測することができる。

この他にも、中期以降の古ウパニシャッドの無明観念の発展には、原始仏教から取り入れられたと考えられる無明の概念の影響も考えられる<sup>(5)</sup>。

特に、四聖諦についての無知を意味し、「修行僧達よ、「また他の方法によっても二種の事柄を正しく観察することが出来るのか？」と、もしも誰か

に問われたならば、「出来る」と答えなければならない。どうしてであるか？ 「どんな苦しみが生ずるのでも、すべて無明によって起こるのである」というのが、一つの観察〔法〕である。「しかしながら無明が残りなく離れ消滅するならば、苦しみの生ずることがない」というのが第二の観察〔法〕である」<sup>(6)</sup> という文章や「この無明とは大いなる迷いであり、それによって長い間、このように輪廻してきた。しかし明知に達した生ける者どもは、ふたたび迷いの生存に戻ることがない」<sup>(7)</sup> というような文章等の『スッタニパータ』の文にあるように、縁起ないは、十二因縁の第一支として「知識の欠如」・ある種の原因」である無明というのは、初期・中期ウパニシャッドのに見られる無明観に重なり<sup>(8)</sup>、この時期に見られるインドの一般的な無明と考えられる。

以上のことから、無明というものは、ある「知識の欠如」であり、そのために「誤った認識」を引き起こす、原因や要素である。そして、その無明は、知識とともに、実在化・形而上学化された概念である。

シャンカラ以前のウ・ヴェーダーンタ学派において、無明がどのように考えられていたのかを詳しく知ることは出来ない。少なくとも『ブラフマスートラ』やそれ以前のウ・ヴェーダーンタ学派の人物の断片において、無明がどのように考えられていたのかという言及は見当たらない<sup>(9)</sup>。

それ以降の人物 まず最初にバルトリプラパンチャ(Bhartṛprapañca)において<sup>(10)</sup> は、ブラフマンが現象世界を開展させる動力因、或いは機会因について、無明と考えていたとスレーシュウ・アラが述べている<sup>(11)</sup> もの、シャンカラの註釈によれば、バルトリプラパンチャの説の中に、無明に関する説明が少なく、確定的な結論は得られないと考えている。しかしながら、バルトリプラパンチャ自身は、ブラフマンから現象世界が開展していったと考えていた<sup>(12)</sup> ので、その開展の原因として無明が想定されていたのは、無

明が、例えば十二因縁の開展の原因等と考えられていたように、ある種の開展の原因として、無明が既に受け入れられていた考えることが出来る。

次に、ブラフマダッタ(Brahmadatta)についてはスレーシュウ<sup>9</sup> アラの『ナイシュカルムヤシッディ』に引用された説<sup>(13)</sup>によると次のようである。

evam upasamhr̥te kecit svasampradāya-bala-avaṣṭambhāda āhur  
yad etad vedānta-vākyadā ahaṃ brahmeti vijñānam sa-utpadyate  
tan na eva svotpatti matrena ajñānam nīrasyati | kiṃ tarhi |  
ahanyahani drāghīyasā kālena upasynasya sato bhāvana upacayān  
niśeṣam ajñānam apagacchati "devo bhūtvā devān apy eti " iti  
śruteḥ | ( *Naiṣkaryamasiddhi* I, 67)

このように要約する。ある人々は<sup>(14)</sup>、自己の伝統からの力に依拠して言う。このウ<sup>9</sup> ェーダの文章によって、「私はブラフマンである」という認識が起こる時に、それ自体が起こることだけによって、無明を破壊することにはならない。しかしそうではなくて、毎日のとても長い時間による崇拜をした正しい観念の増加で、一切の無明が消え去る。「神が生まれ、〔彼が〕神々に到達する」<sup>(15)</sup> という天啓聖典から。

このように、無明 (ajñāna) は、「私はブラフマンである」という知識の単なる欠如というよりも、解脱を妨げている、何かしらの積極的な原因である。また、ここでは『イーシャウパニシャッド』に説かれているような知行併合論を主張していると考えられるが、ここでの無明は、『イーシャウパニシャッド』におけるような「知識にあらざるもの」としての「祭式」ではなく、そこで主張された「知識」と「無明」によって排斥されるものであり、

積極的に、独立した、実在の概念として無明が考えられていることを表わしている。

最後に、バルトリハリ (Bhartṛhari) は、無明による開展を主張しているので、無明を承認してはいたが、その説明をあまり行っておらず、ただちに無明の力による現象世界の顕現を説くことなどはしていない<sup>(16)</sup>。バルトリハリ自身の著作では次のようなことが述べられている。

vyavahāranya manyate śāstra-artha prakriyā yataḥ | śāstreṣu  
prakriyā-bhedair avidyā upavarnyate ||

( Vākyapadīya II, 234)

聖典における意味の表現は、言語による〔説明のため〕と考えられる。そのために、聖典においては、様々な表現によって、まさに無明を語る。

このように、聖典を無明に基づくもの<sup>(17)</sup>のとし、恐らく言語によって表現できるもの、伝えられるものとして、無明を仮の教えによるブラフマンの知識として考えている。他に、『タットウ ヲサングラハ』において、語ブラフマン論者の説として伝えられている「あたかも翳暗に侵されたる人は、清浄なる虚空を種々雑多なる〔青黄等の〕対象を散布せられたるかの如くに妄想するが如く、その如く、不死にして変化なきこのブラフマンは、無明によって仮現する<sup>(18)</sup>が故に、汚濁の状態に入り、差別相あるかの如く見ゆ」という偈<sup>(19)</sup>が、バルトリハリに帰せられて<sup>(20)</sup>おり、ここで、無明によってブラフマンが、現象世界を開展ないし、顕現するということを表わし、無明を現象世界の原因として捉えている。

以上のように、シャンカラ以前のウヴェーダーンタ学派では、無明という



語は、重要な概念にもかかわらず、あまり多く説かれていない。しかし、ウパニシャッドの記述で見てきたように、否定的な要素を持った積極的な概念として主張されており、ウパニシャッドの自体よりも、より「原因」、特に「世界の（開展に関しての）原因」としての働きが主張され、より形而上学的な概念になってきている。

## 第2節. シャンカラ (Śaṅkara) の無明観について

次に、不二一元論学派の元々の無明観がいかなるものであったのかを探るために、不二一元論学派の創始者とされるシャンカラの無明観について見て行く。

無明という概念は、この問題をめぐって、シャンカラ以後の三つの系譜<sup>(2)</sup><sup>1)</sup>、スレーシュヴァラからサルヴァジュニヤートマンへの系統、パドマパーダからプラカーシャートマンへの系統、マンダナミシュラからヴァーチャスパティミシュラへの系統で、盛んに論じられた<sup>(2 2)</sup>ように、非常に重要な問題である。しかし、この無明とはいかなるものであるかについて、シャンカラにおいては、はっきりと定義されていない。

シャンカラの唯一の独立作品とされる『ウパデーシャサーハスリー』では、無明 (avidyā) という語を、「存在する」を意味する現在分詞 vidyāmāna に否定の接辞 a- をつけた形の通俗的な語源解釈を行っている<sup>(2 3)</sup>。

vidyāmānaṃ cāvidyāmānaṃ iti , iyaṃ avidyā ॥ (Upad. II, 2, 50)

そして、「存在する」を「存在しない」というように〔正反対に理解

していること〕。これが無明である。

ここでは、「存在する」ことを「存在しない」と誤って理解することが無明であると論じ、単なる「知識の欠如」として無明を捉えていないなかったことが理解できる。そのため、シャンカラにおいては、無明は単なる「知識の欠如」ではなく、一種の心理上・認識上の根源的な誤りであり、「誤った認識」(mithyājñāna) の同義語、もしくは原因<sup>(24)</sup>であり、それはまさに我々の存在の根底に存在する、根源的な、一種の形而上学的原理である<sup>(25)</sup>。

しかし、シャンカラは、彼の後継者達のように、無明をある種物質的なもの、実体的なものとは見ない、無明を形而上学的な実体や宇宙の質料因とする見解<sup>(26)</sup>は現れておらず、形而上学的で、永遠な実体とは捉えられていなかった<sup>(27)</sup>。他にも、無明を煩悩(kleśa)の一種(特に根源的な)、もしくは煩悩の原因<sup>(28)</sup>であり、開展の動因になっているということが主張されている。

シャンカラの主著である『ブラフマスートラバーシュヤ』における無明の、唯一の定義らしいもの<sup>(29)</sup>は、

tam etam evaṃ lakṣaṇam adhyāsaṃ paṇḍitā avidyeti manyante

(*Brahmasūtrabhāṣya* Upodghāta

)

このような特徴のこの付託、それを学識ある人々は無明と考える。

としている。このことから、『ブラフマスートラバーシュヤ』では、「付託を無明と考える」とし、無明は付託と同義、付託のことであると述べてい

る。

一方、『ウパデーシャサーハスリー』では、

anya-dṛṣṭis tv avidyā syāt (*Upad. I*,17,7)

しかし、〔ブラフマンとアートマンを〕別のものであるとする見解は無明であるだろう。

mamāhaṃ cety ato'vidyā śārīrādisv anātmaṣu (*Upad. I*,17,45)

これゆえに、身体などの非アートマンにおいて、「私のもの」、「私は」というように〔理解されることが〕無明である。

eṣā avidyā, yan nimittah saṃsāro jāgrat-svapna-lakṣaṇaḥ

(*Upad. II*,2,110)

覚醒と夢眠を特徴とする輪廻の原因、これが無明である。

としている。このように、無明は「輪廻の原因」である。ブラフマンとアートマンの同一性を理解していないこと、身体などの非アートマンをアートマンと理解するような「誤った認識」とであると主張している。

さらに、『ウパデーシャサーハスリー』散文篇第Ⅱ章の中の、無明に関する師と弟子の対話の形を通じて、無明について詳しく論じられている。

そこで弟子の「無明とは何なのか」<sup>(30)</sup> という問いに対して師は、

tvam paramātmānam santam asaṃsāriṇam saṃsāry aham asiti

viparītaṃ

pratipadyase, akartāraṃ santaṃ karteti, abhoktāraṃ santaṃ

bhokteti, vidyamānaṃ cāvidyamānaṃ iti, avidyā || (Upad. II, 2, 50)

あなたは最高のアートマンであり、輪廻しないのに「私は輪廻している」というように正反対に理解している。行為者でないのに「行為者である」、享受者でないのに「享受者である」と、そして存在するを「存在しない」というように〔正反対に理解している〕こと。これが無明である。

と答えている。

ここでは「アートマンに対する誤った認識」と同じく、何事かに対する「誤った認識」として無明が考えられている。そしてシャンカラにおいて特に重要視されているのがブラフマン＝アートマンの認識であるために、この場合「誤った認識」とは、「ブラフマン＝アートマンに対する誤った認識」も含んだものとしてと考えられる。更に、先程の師の見解に対して弟子は反論し、無明を

avidyāyāḥ svātma viṣayatva anupapatteḥ | avidyā nāma

anyasminn anya-dharma-adhyāropaṇā | (Upad. II, 2, 51)

無明は、自己のアートマンを対象として適用することが出来ない。無明は、あるものに別の属性を付託する (adhyāropa) ことと、ここにおいて呼ばれる。

と言及している。このように弟子が、アートマンと関係させて無明を論じているので、無明における「誤った認識」とは「アートマンに対する誤った認識」を指す。そしてこの偈の部分以下において、弟子は付託の内容について詳しく論じていくが、これに続く、師の弟子の見解への反駁も、弟子の主張

する付託の内容をめぐってである。以下付託についての議論が、師と弟子の間で進んでいくが、弟子の「無明は付託することである」という言及については、師は反駁していない。

これらのことから、「最高のアートマンであり、輪廻しないもの・行為しないものが、輪廻する・行為するといった誤った属性を付託され、それをアートマンと誤って理解すること」が無明と考えられる。この「誤った属性を付託する、誤って理解すること」が「誤った認識」として捉える、或いは同義と見なすならば、シャンカラは、『ウパデーシャサーハスリー』においても、無明を「付託」と考えている。

さらに、『ブラフマスートラバーシュヤ』にもあるように、この「無明」と「付託」の関係について、

tam etam avidyākhyam ātmānātmanor itaretarādhyāsam  
puraskṛtya sarve pramāṇa-prameya-vyavahārā laukikā vaidikāś  
ca pravṛttāḥ | sarvāṇi ca śāstrāṇi vidhi-pratiṣedha-mokṣa  
parāṇi |

(*Brahmasūtrabhāṣya* Upodghāta)

この無明と名付けられたアートマンと非アートマンとの相互付託であるそれを前提として、世俗とウヱーダの認識手段と認識対象の一切の活動が生じた。そして、規則と禁止と解脱を目的とした全ての聖典が〔生じた〕。

と述べている。このことから、ここで述べられている「無明」である「付託」とは、「アートマンと非アートマンとの相互付託」<sup>(31)</sup>のことである。



以上、見てきたように、シャンカラにおける「無明」とは、「アートマンに対する誤った認識」であり、輪廻を含めた一切の原因である。そして「付託」、中でも「アートマンと非アートマンとの相互付託」である。

### 第3節. 『サンクシェーパシャーリーラカ』に

#### 言及されている無明観

次に、初期の不二一元論学派においてどのような無明観が抱かれていたのかを理解するために、『サンクシェーパシャーリーラカ』で言及されている無明観について触れてみる。

『サンクシェーパシャーリーラカ』の中で、サルヴァジュニヤートマン自身の見解とは異なるであろう無明観が七種類まとめて言及されている。これら七種類の見解が、全て不二一元論学派の見解かどうかは不明<sup>(32)</sup>だが、本章ではこれら七種類の見解を不二一元論学派内での見解と考え、検討していく。

まず初めの見解は、次のように述べられている。

ajñānaṃ sakala-bramodbhavana-kṛt piṇḍeṣu samānyavat jīvānāṃ  
pratibimba-kalpa-vapuṣāṃ bimbopame |  
vidvāṃsaṃ puruṣaṃ jahāti bhajate vidyāvihīnaṃ naram  
naṣṭānaṣṭam iva ātma piṇḍam adhunā jātis tathā eke jaguh ||

(SŚ II,132)

〔対象としてブラフマンを、基体として多くのjīvaを持つ〕すべての迷妄を生ずる制作者である唯一の無明 (ajñāna) を、身体の中に共通に持っている、ブラフマンである原型 (bimba) の似姿として映像

(pratibimba) として仮定された形のjīvaが存在する。今、普遍的な属性 (jāti) が、失われた自己の身体は〔捨て去り〕、失われていない〔身体は存在し続ける〕ように、賢者は〔無明を〕捨て去り、愚かな人は〔無明を〕享受する、と、このように〔ある人は〕主張する。

このように、最初の見解では、無明は一つしか存在しないものの、jīvaは多数存在し、それは映像のようなものであると主張している。さらに、それぞれの身体の中に共通に存在している、普遍的な属性のようなものとしてすべてのjīvaが無明を持っており、解脱した人とそうでない人の違いは、この共通の属性である無明が、身体の中に残っているか、それとも捨て去っているかによるものと主張している。

二番目の見解は次のように述べられている

ajñānāni bahūnya-saṁkhya-vapuṣo jīvan-mumukṣūn api  
jñānān asamāśrayān anuyugaṁ teṣām ca niḥśreyasam |  
māyām īśvara saṁśrayām anugamāt saṁsāra-saṁvarinīm  
kecid daiva-vidhātānidhna manasaḥ svīcakrur alpa śrutāḥ ||  
(ŚŚ II,133)

jīvaから解脱したいと願う人や賢者や愚かな人達によって、多くの無明が数え上げられる。そして、これらの〔jīva〕は、〔それぞれの〕時期 (yuga) <sup>(33)</sup> に従って、至福 (=解脱) に達する。māyāはīśvaraの中にあり、輪廻の転変の原因である。不運の妨害により支配される束縛された精神のわずかな神聖な知識の持ち主である人々は〔このように〕主張する。

このように二番目の見解は、無明とjīvaが共に多数存在すると主張している。そして、この多数のjīvaは、それぞれ適切な時期 (yuga) に応じて、それぞれが解脱するものである。更に、この無明とは別に、輪廻の原因として īśvaraの中に存在するmāyāが存在すると主張している。

三番目の見解は次のようである。

ākāse vihago'sti nāsti ca yathā tadvat parabrahmaṇi svacche  
cid-vapuṣi svabhāvimale'saṅge śive śāśvate |  
nirbhede'nudaya vyaye'navayave'vidyā bhaven no bhaved ity  
evaṃ niravadyam āhur apare pakṣa vyavasthā arthinaḥ ||  
(ŚŚ II,134)

このように〔解脱と束縛の見解の〕差異を主張しようと願う人が、過失のない、劣った見解を主張する。例えば、虚空の中に鳥がいることとないことが〔共に〕あるように、そのように、純粹で、精神の形で、自らの本質で輝く、無執着で、至福で、不変で、非差異で、無部分である最高ブラフマンの中に、無明が存在するだろうということと存在しないだろうということが〔共にあるだろう、と〕いうことを。

eka upādāvastitā nāstitā ca mūḍhatvasya svīkṛtā cet parasmin |  
vyomny ekasminn astitā nāstitā ca pakṣyādinām yadvad iṣṭa  
prasaktā || (ŚŚ II,199)

もし、一つである虚空の中に鳥などの存在と非存在がそのように認められたならば、同様に一元である最高の〔ブラフマン〕の限定する付属物の中に、無明の存在と非存在とが認められる。

このように三番目の見解では、ブラフマンの中に、無明が存在することと存在しないことが、共に存在する（両立しうる）と主張している。これが成り立つのは、一つである（一元である）虚空の中で、虚空のある部分には鳥が存在しているが、虚空の、別のある部分には鳥が存在していないという形で、唯一である虚空の中に、鳥の存在と非存在が、共にあることを例として、同じことが、唯一であるブラフマンの中における、無明の存在と非存在、（束縛と解脱の部分）が、共に存在するという形で成立していると主張している。

四番目の見解は次のように述べられている。

śuddhe vastuni yayapi praviśati dhvāntaṃ manah kāraṇam  
svikṛtyaiva tathāpy upādhim aparaṃ brahma svarūpe viśet |  
tac cāntaḥkaraṇaṃ susūkṣma-vapuṣā tiṣṭhad bahiḥ sarvadā  
caitanye tamaso niyāmakam iti svīcakrur anye punah ||  
(ŚŚ II,135)

たとえ、純粋な事物の中に〔世界の〕原因である無明が残っているといえども、異なる限定である精神を与えられ、ブラフマン自身の本質に入るだろう。そしてその内官（antaḥkaraṇa）は非常に微細な形で外側に存在し、常に純粋精神の中に無明を限定するということを、他の人々は主張する。

tāṭasthyenopadhimādāya mohaś caitanye'smin svaprakāśe  
praviṣṭaḥ |  
tena iha syād bandha-mokṣa-vyavasthety uktam yat prāg

dūsaṇaṃ tasya viddhi ॥

(ŚŚ II,159)

無明は独立しているものである限定している付属物 (upādhi) と共に、この自己光輝する純粹精神の中に入った。その〔限定する付属物〕により、この見解において、束縛と解脱のそれぞれの差異が存在するだろうということが述べられた。そしてこの前に〔述べられた〕誤りを理解する。

このように四番目の見解では、純粹な事物 (=純粹精神、ブラフマン) が、限定しているもの (=内官) を通して、無明の拠り所 (=基体) になっていると主張している。そして限定である内官は、微細な形で存在している。そしてここで、jīvaの束縛と解脱の違いは、多数存在する内官の存在と非存在によって成立する、そのため、当然多数のjīvaが存在することも主張している。

五番目の見解は次のように述べられている。

ajñāni brahma buddhīr anusarati tataḥ sthāvaram jaṅgamam ca  
svājñānād eva bhūtvā kvaśid avagatito muktam anyatra  
baddham |

tac cājñānaṃ vinaṣṭam sthitam atha ca tad eva aṃśa  
bhedopapatter evaṃ sarv-avyavasthā parama-puruṣagā jāghaṭīti  
iti kecit ॥ (ŚŚ II,136)

ブラフマンは、無明〔の結果である〕知性 (buddhi) に反映する。これゆえに、自らの無明からまさに、不動のものと動かせるものの〔映像〕が生じ、ある場合には解脱に到達し、別の場合には束縛された



〔ままである〕。そして〔解脱した場合〕その無明は破壊された、そして〔束縛されたままの場合〕、これゆえにその〔無明〕はまさに残ったままである。部分の生起のゆえに。このように最高我に関係する一切の差異は適当である、と、ある人々は主張する。

このように五番目の見解は、無明は一つであるが、それは部分として、結果である知性 (buddhi) を持つ。そして jīva は、この知性に映し出されたブラフマンの映像であると主張している。この jīva は、無明が破壊される (= 無明の結果である知性である一部分が破壊される) と解脱し、残ったままだと束縛されたままであるというように、無明は部分に分けられ、その部分を構成している知性が存在するかどうかで、解脱と束縛の差異が存在するという形の多数の jīva が存在するという見解を主張している。

六番目の見解は次のようである。

bāhyādhyātmika-vastu jāta jananī māyā harer bandhanī  
śaktir dāśaka jālavat prasaraṇaṃ prāpnoty avidyāvataḥ |  
jīvānsaṃkucati icchayā bhagavataḥ satyāstu mithyā athvā  
samkocaś ca vilakṣaṇaś ca bhavataḥ svābhāvikāḥ ity api ||  
(ŚŚ II, 137)

主宰神の māyā が、内と外の事物全ての原因である。〔その māyā を〕漁師の網のように適用することで、主宰神の願望により、無明を持つ者を得たり〔拡張 (展開) 収縮する (= 取り除かれる)。収縮と拡張は、実在あるいは虚偽であっても、主宰神自身の〔願望によるもの〕であるということも〔主張する人々がいる〕。

このように六番目の見解は、一切の原因は、無明と異なるmāyāであり、それは主宰神の力である。そして、この主宰神の力は、実在であっても、あるいは非実在であっても、主宰神自身の意思によってのみ働くものである。このために、主宰神自身の意思により、それぞれのjīvaの束縛と解脱が起こるとしている。そしてこの主宰神の力であるmāyāとjīvaが所有する無明は異なるものである<sup>(34)</sup>ことを主張している。

七番目の見解は次のように述べられている。

saṃskāra-bhrama saṃtatiṃ pratinaraṃ bhinnāṃ parabrahmaṇi  
svīcakrur viṣaye pravāha vapuṣānādiṃ tamaḥ kecana |  
tām ucchidya samuccayena ghaṭate mokṣāya kaścīn narah  
kaścit tad-vivahaṇa saṃsarati nā jīva-āśrayā sa iti ca ||

(SŚ II,138)

〔先行する〕迷妄とその潜在印象の〔連続〕は、それぞれの人で異なっている。連続した形の、無始の無明は、最高のブラフマンを自らの対象としている。ある人は、解脱のために、〔知識と行為の〕結合により、その〔無明〕を根絶することが出来、ある人は、その〔知識と行為の結合の〕欠如により、輪廻を経験する。そしてその〔無明〕はわれわれのjīvaを基体とするということを〔ある人々<sup>(35)</sup>は主張する〕。

jīvanmukti gato yadā āha bhagavān sat pradāya prabhur  
jīva ājñāna vacas tadīdṛgucitaṃ pūrvā parālocanāt |  
anyatrāpi tathā bahu-śruta-vacaḥ pūrvāparālocanān netavyaṃ  
parihṛtya maṇḍana-vacas tad-dhyany athā prasthitam ||

存在の贈り物を支配するクリシュナ神<sup>(36)</sup>が、”yadā”<sup>(37)</sup>と述べるjīvanmuktiの説明において存在している、jīvaが無明の「基体という」主張は、前後の場所での考慮から、これ以前に述べられ、よく知られている。同様に、『ブラフマストラバーシュヤ』<sup>(38)</sup>における、様々に述べられた文章<sup>(39)</sup>が、前後の場所での考慮から、解釈されるべきであり、マンダナミシュラの見解は反駁されるべきである。この考えは「見解の」差異により示された。

としている。この七番目の見解は、マンダナミシュラの見解<sup>(40)</sup>とされている。そしてここでは、無明の対象がブラフマンであり、基体がjīvaである。そして、無明は多数存在し、それぞれの無明は、それぞれのjīvaにおける知識と行為の結合の結果により破壊され、解脱が起こるとしている。この見解の中で、もう一つ特徴的なのは、無明を独立した何か実在的なものというよりも、無始である迷妄とその潜在印象の連続している流れ、のような誤った認識の無始からの継続のようなものとしている点<sup>(41)</sup>である。

以上が、『サンクシェーパチャーリーラカ』で引用された七種類の無明観である。そしてこれらの見解では、それぞれの無明の考えやjīvaがどのようなもの、どのように生ずるかについては異なっているものの、すべて、jīvaが多数存在するということを認めている。

#### 第4節. サルヴァジュニャートマンによる

##### 言及された無明観の反駁

次に、先に挙げた七種類の無明観に関するサルヴァジュニャートマンの反駁を見ていきたい。

まず初めに、最初の見解についての反駁は、次のように述べられている。

ajñas tāvat pratyagātmā aham ajña ity evaṃ naḥ sidhyati  
svaprakāśāt |

ajñātaṃ tu brahma sidhyet kuṭo vaḥ samyag-jñānād bhrānti  
iyaḥ svaprakāśāt ||

samyag-jñānād brahmaṇaḥ siddhi-pakṣe jāḍyaṃ tasya sād  
ghaṭāder yathaiva |

samyag-jñānād brahmaṇo'jñāna siddhau tasyāpi syāt satyatā  
tadvad eva ||

bhrānti-jñānād brahmaṇaḥ siddhi-pakṣe tasyāpi syāt kalpitatvaṃ  
tamovat |

ajñātaṃ ced brahma naḥ svaprakāśam mā bhāṣiṣṭā na  
anubhūtiḥ tathā naḥ ||

(ŚŚ II, 139-141)

「私は無知である」ということが自ら明白であるから、このように無明〔の基体〕が内なるアートマンであるのが、確実に我々に証明される。だが、どうやって正しい認識から、或いは誤った認識から、あるいは自己光輝から、無明〔の対象〕がブラフマンであるのかを、あなたに証明するのだろうか？例えば、もし〔無明の対象である〕ブラフマンが、正しい認識から、最終的な結論である場合、その〔ブラフマン〕は壺などのように生氣のないもの<sup>(42)</sup>であるだろう。同様に、

〔ブラフマンを対象とする〕無明が証明された場合、その〔無明〕もまた、〔認識手段の証明から〕実在であるだろう。〔無明の対象である〕ブラフマンが、誤った認識からの最終的な結論である場合、この〔ブラフマン〕もまた、無明のように仮定的存在になるだろう。精神

たるブラフマンの自己光輝は我々に知られない。同様に〔それは〕我々に論じられず、経験しない。

このように、ここでは、ブラフマンとjīvaの間の差異は、が「私は無知である」という経験によって自ら明白になるようには確立しないと。それは、無明の対象となるブラフマンが、jīvaのように、自己光輝により、明らかにされることはなく、また正しい認識や誤った認識からも明らかにならないために、ブラフマンとjīvaの間は証明できないと主張している。正しい認識からだ、と、ブラフマンが壺などのような対象と同じものになってしまい、無明も実在するものになってしまうから、不二一元論学派の見解に矛盾するためである。誤った認識からだ、と、ブラフマン自身が、無明のように仮定的なものになってしまうから、不二一元論学の見解に矛盾するためである。自己光輝からだ、と、ブラフマンは、自身が無知であるというような知覚を持つことはあり得ず、もしそうすると不二一元論学派の見解に矛盾するためである。

二番目の見解に対する反駁は次のようである。

ajñātatve yāna vocāma doṣān māyāvitve brahmaṇas tāt

avehi |

mithyājñānāt svaprakāśāt pramāṇāt saṃsiddhiḥ syāt tasya tat

kathyatā naḥ ||

mithyājñānād-brahmaṇaḥ siddhi-pakṣe māyeva syāt kalpitaṃ tac

ca tadvat |

mānādiṣṭaṃ brahma māyāvi ced vo māyāyāḥ syāt satyatā

jāḍyam asya ||

tan māyāvi brahma cet svaprakāśaṃ māyāpi



syād brahmavat svaprakāśā |

māyām paśyed brahma cet svaprakāśam tatra api syāt

svānubhūtyā virodhaḥ ||

ātmā mūḍhaḥ svaprakāśo yathā ayaṁ na evam māyi brahma naḥ

svaprakāśam |

ajñād anyad brahma cet svaprakāśam dve vispaṣṭe svaprakāśe

sphuretām ||

jñāyante ced brahmaṇā jīva bhedā jāḍyaṁ teṣāṁ

kuḍyavan nirvivādam |

na jñāyante brahmaṇā cet tadānīm sarvajñatva vyāhatir

durnivārā ||

jīvā ete svaprakāśa-svabhāvā nirbhāsante brahmaṇas ced

vibhaktāḥ |

teṣāṁ bhedāḥ svaprakāśo na vā syād doṣaṁ brūmo durnivāraṁ

dvidhā api ||

teṣāṁ bhedāḥ svaprakāśo yadiṣṭaḥ satyatvaṁ syāt tasya teṣāṁ

tathaiva |

vedyo'bhīṣṭasat dvibhāgo yadi syāt tām ajñātvā tad-vibhāgo na

vedyaḥ ||

jīvaḥ sarve tvām prati prasphurantaḥ samyag-jñānāt prasphuranti

svato vā |

yadvā mithyājñāna sāmartyato'mī pakṣaḥ kaste rocate brūhi tan

me ||

samyag-jñānāj jīva bhedā prasiddhāḥ advaitatvaṁ brahmaṇo na

prasidhyet |

jīvaḥ sarve maṃ prati svaprakāśā ity uktis te svābhūtyā  
viruddhā ||

mithyājñānāj jīva bheda prasiddhau samyag-jñānād bādha  
evābhyupeyaḥ |

mithyājñānād rajju sarpaḥ prasiddhaḥ samyag-jñānāt tasya  
bādho'pi siddhaḥ || (SŚ II, 142-151)

無明に関して〔基体として多くのjīvaが〕、māyāにおいて〔基体として〕主宰神が存在する記述した誤りを認める。その証明は、正しい認識から、或いは誤った認識から、或いは自己光輝からであるだろう。それが我々に語られるべきである。〔例えば、もし〕誤った認識からの、ブラフマンが〔māyāの基体であるというのが〕最終的な結論の場合、その〔ブラフマン〕はmāyāと同様に、仮定されたものになるだろう。もしmāyāの所有者（＝基体）としてのBrahmanが正しい認識から認められるならば、māyāは実在となり、この〔ブラフマン〕は生気のないものになるだろう。もしこのmāyāの所有者であるブラフマンが自己光輝するならば、māyāもまたブラフマンのように自己光輝するだろう。もしブラフマンのみが自己光輝し、māyāを認識するならば、その場合もまた自己の知覚に矛盾するだろう。例えば、この無明の〔基体である〕アートマンが自己光輝するように、このようにmāyāの所有者であるブラフマンの自己光輝はない。もし無明〔の基体であるjīva〕から異なるブラフマンが自己光輝するならば、〔ブラフマンとjīvaが〕自己光輝する二元のものとして明らかに示されるだろう。もしブラフマンによりjīvaの差異が認識されるならば、これらの〔jīva〕は争う余地もなく、壁のような生気のないものである。

もしブラフマンにより〔jīvaの差異が〕認識されるならば、その場合〔ブラフマンの〕全知性に関する論理上の矛盾は取り除き難い。もしこれらのjīvaが自己光輝し、本性が輝き出てブラフマンから異なっているならば、これらの〔jīvaの〕差異が自己光輝するのだろうか、という二つの取り除き難い誤りに言及する。もしこれらの自己光輝する〔jīvaのブラフマンからのこの〕差異が認められたならば、その場合まさに、これらの〔jīvaが〕実在することになるだろう。もしその差異が知られるべきものであると認められたならば、これらの〔jīvaは〕生氣のないものであるだろうから、その差異は知られるべきでない。このすべてのjīvaはあなたに対し、明らかになっている正しい認識から、或いは自己光輝から、さもないれば誤った認識の適合性から明らかになるという見解のうちあなたの氣に在るものを、私のために教えよ。正しい認識からのjīvaの差異の確立の場合、〔jīvaが実在となり〕

ブラフマンの不二性が証明されないだろう。すべてのjīvaが、私に対し自己光輝〔から確立する〕という見解、これは自身の知覚により矛盾する。誤った認識からのjīvaの差異の確立の場合、正しい認識からの矛盾がまさに適用されるべきである。縄〔に付託された〕蛇は誤った認識から確立される。その〔付託された蛇の〕除去もまた、正しい知識から確立する。

このように、ここではmāyāがブラフマンに関係していて、無明がjīvaに関係していて、無明とmāyāが区別されている。そしてブラフマンとmāyāの関係に関して、最初の見解に対する反駁と同じく、正しい認識から、誤った認識から、自己光輝からの三種類からの証明を行い、同様に、正しい認識の場合には、ブラフマンが生氣のないものとなり、māyāが実在となる。誤った認識の場合には、ブラフマンがmāyāのように仮定されたものになる。自己

光輝の場合には、māyāも自己光輝するようになるか、ブラフマンのみ自己光輝し、māyāを認識する場合には、自己の知覚に矛盾するとして排斥している。

さらに、ここでブラフマンとjīvaが異なっていることが明らかになるとすると、その差異は自己光輝するのかどうかという問題が生じ、差異が自ずから明らかになるとするとjīvaが実在し、不二性に矛盾し、差異が知られるべきものとするjīvaは生氣のないものになってしまうだろう。そしてこれらのjīvaの間の差異に関して、上と同様に三種類の証明に言及し、排斥することと否定する。それは、正しい認識の場合には、jīvaが実在となり、ブラフマンの不二性に矛盾するために、不二一元論学派の見解に矛盾する。誤った認識の場合には、縄と蛇の付託のように、正しい知識により否定されるので成立しない。自己光輝の場合には、自己の知覚に矛盾するとして排斥している。このように、jīvaの間の差異、複数のjīvaの存在が否定されている。

三番目の見解に対する反駁は次のように述べられる。

ekopādhāv eka-vastu prasiddhau bhāvābhāvau na īkṣitau kvāpi

loke |

pakṣyādīnām astitā nāstitā ca vyomny ekasminn apy avacchinna

eva ||

so'vacchedo'py asti nāsty ambare cet tatra anveṣyaḥ ko'py

avacchinna bhāvaḥ |

so'vacchedo'py asti nāsty ambare cet bādham tasmin so'py

avaccinna eva ||

nanv evaṃ syād urnivārān avasthā bādhaṃ kā no hāniriṣṭaiva  
sāpi |

karmodbhūtaṃ naḥ śarīraṃ śarīrāt karmodbhūtiḥ tatra kiṃ  
neṣyate sā ||

kiṃ ca ajñānam brahmaṇo'py asti nāsti ity etat kasmāt tvaṃ  
vijānāsi hetoḥ |

mūḍho'smīti pratyayād asti buddhir mukte dāhān moha nāstitva  
buddhiḥ ||

mukte'jñānaṃ dagdham ity etad evaṃ kasmād dhetor vetsy tat  
kathyatāṃ naḥ |

mithyājñānāt svaprakāśāt pramāṇān mukte'jñānaṃ dagdham ity  
asya siddhiḥ ||

samyag-jñānān mukti siddhir yadiṣṭā nūnaṃ muktaḥ kuḍyavatte  
jādaḥ syāt |

mithyājñānān mukti siddhir yadiṣṭā śrak-sarpādi-prakhyā evaiṣa  
muktaḥ ||

mukto mahyaṃ svaprakāśācakāstīty eṣā vāṇī svānubhūtyā  
viruddhā |

na hy aśrutvā śāstram eten manuṣyaḥ kaścij jānātyeṣa muktaḥ  
śukādiḥ ||

(ŚŚ II, 152-158)

一つの基体 (upādhi) の中に一つの実在が存在することが確立される  
場合、どこかの世界の中に〔実在の〕存在と非存在が認められない  
〔、矛盾するために〕。一つの虚空の中にもまた、鳥などの存在する



ことと存在しないことが、〔何らかの限定により〕束縛されてある。もし虚空の中に、この限定された付属物が存在することや存在しないこともまた存在するならば、その場合〔虚空の中の〕限定されているものの存在は疑わしいだろう。もしこの〔限定された付属物の中に〕限定されているものの存在もまた、存在することと存在しないこともまたあるならば、その場合、間違いなくこの〔限定されているもの〕もまたまさに〔疑わしい〕。〔Pūrvapakṣinの〕このように、無限遡及の誤りは間違いなく抑え難いものであるだろう、というこのこともまた、我々に認められた。この場合〔現在の〕身体は業より生じ、

〔過去の〕身体から〔現在の〕業が生ずる〔という〕この見解は、我々に認められないのか？〔は尋ねる。〕さらに、無明がブラフマンから存在することと存在しないこともまたある、というこの〔見解〕をどういう論拠から、あなたは認識するのか？〔Pūrvapakṣinは答える。〕「私は無知である」という観点から無明が存在するという知識が存在、解脱の場合に、無明の焼き尽くしから、〔無明の〕非存在の知識が存在する。〔Siddhāntinは尋ねる。〕このように、解脱した場合に無明が焼き尽くされたというこの〔見解〕を、どのような論拠から、あなたが理解するのか、我々にそれが語られるべきである。誤った認識から、或いは自己光輝から、或いは正しい認識から、解脱した場合に無明が焼き尽くされた、というこの確立が〔生じるのか〕？もし正しい認識から〔無明が焼き尽くされるという〕解脱の確立が認められるならば、間違いなく、解脱した者（＝賢者）は壁のように生気のないものになるだろう。もし誤った認識から〔無明が焼き尽くされるという〕解脱の確立が認められるならば、まさにこの解脱したものは花環の中の蛇などに類似する〔だろう〕。解脱したものは、自己光輝により、私のために輝くというこの主張は、自己の知覚により矛盾する。何故なら、この聖典を学ぶことのない人は、この解脱した

Śukaなどの〔賢者を〕知ることはない。

naitat sāram sakhyam iṣṭam yadi syād astitvāder iṣṭahāniḥ

prasaktā |

ekopādhāv astitā nāstitā cet syād ity evaṃ svīkṛte'smin hi

pakṣe ||

(SŚ II, 200)

これは正しくない。何故なら、もし存在と〔非存在〕などの実在が認められたならば、一つの限定する付属物の中の存在と非存在が存在するだろう、というこの見解が認められた時に、認められたことの放棄が、結果として生ずる。

このように、三番目の見解の反駁では、一元であるブラフマンの中に、無明の存在と非存在が同時にあることはないと主張している。ブラフマンの中に同時にあるように考えられるのは、無明を限定しているものにおいてであって、その限定しているものも同時に存在と非存在があることはない。それは疑わしいものであり、もし認められたならば、限定しているものを限定しているものという形の無限遡及の誤りが避けられなくなるために、不可能であると主張している。

そしてこの見解がどのように成立するのかについて、「私は無知である」という点から無明の存在が、そして解脱によって無の不在が知られるとしている。この無明の不在の論拠として、前の見解と同じく、三種類の方法を挙げ、それを批判し否定している。正しい認識からの場合、解脱した者は壁のような生気のないものになる。誤った認識からの場合、解脱した者が仮定されたもののようになる。自己光輝からの場合、聖典を学んでいないものは、Śukaなどの賢者を知覚することはないから、自己光輝によって解脱が知ら

れるというのは、知覚に矛盾すると主張している。

このような形で、一元なるものの中における存在と非存在の同時の存在は不可能であると主張している。

四番目の見解の反駁は次のように述べられる。

tāṭasthyenopādhiraṅgam yadi syān moha aviṣṭe brahmaṇi

svaprakāśe |

agni kṣepasyolm ukam yadvad evaṃ mohasya syān na

pradeśa sthitatvam ||

agniḥ kxipto hylmukena pradeśa mātra vyāptiṃ varjayitvā

samstam |

veśma vyāpnoty evam eva iha kṛtsnaṃ brahma vyāpnotyā

adhināstaṃ tamo'pi ||

(ŚŚ II,160-161)

例えば、火の移動が松明〔によっておこなえる〕ように、このように  
もし自己光輝する自己の中に、〔限定している付属物によって〕無明

が入ったならば、限定している付属物（＝upādhi）は独立しているこ

とにより、部分（＝場所）があるだろう。だが、無明の存在している

部分（＝場所）はないだろう。松明により〔家の中に〕もたらされた

火は、単なる一部分にのみ行き渡るのではなく、全ての部屋（＝家の

中全体）に行き渡る。このように、この見解において〔内官

（antahkaraṇa）たる〕限定している付属物によりもたらされた無明

もまた、完全にブラフマンに行き渡る。

このように、この四番目の見解の反駁において、別の所で、「その

〔upādhi〕により、この見解で束縛と解脱のそれぞれの差異が存在するだろうということが述べられた。そしてこの前に〔述べられた〕誤りを理解する<sup>(43)</sup>という形で、これまでと同じくブラフマンとupādhiの関係について、それがどのように存在するのかに関して、三種類の方法が挙げられ、それを批判し否定しているのである。そのため、ここでは同じ理由から誤りになる。正しい認識からの場合、ブラフマンが壺などのように生気のないものになる。誤った認識の場合、ブラフマンが仮定されたものになる。自己光輝する場合、upādhiが実在することになり、不二の見解に矛盾すると主張している。

さらに、upādhiにより無明がブラフマンの中に入るとする場合、ブラフマンの中にupādhiの場所は存在するが、無明の場所（無明が存在したり、しなかったりする多数のupādhiに依拠する部分）は存在しない。そのため、無明は、upādhiのある部分だけでなく、ブラフマンの中全体に行き渡ることになるために、それぞれのupādhiにおける無明の差異により解脱したものと束縛されたものというjīvaの間の差異は、無明がブラフマン全体に存在し、影響を与えるために、ありえないと主張している。

五番目の見解の反駁として、明確に表わされているものは不明である。しかし、五番目の見解は、jīvaは、無明が破壊される（＝無明の結果である知性である一部分が破壊される）と解脱し、残ったままだと束縛されたままであるというように、無明は部分に分けられ、その部分を構成している知性が存在するかどうかで、解脱と束縛の差異が存在するという形の多数のjīvaが存在するという見解<sup>(44)</sup>であるので、先に挙げられた四番目の見解に対する反駁の見解<sup>(45)</sup>がそのまま適用できるだろう。（UpādhiとそのUpādhiにおける無明の存在と非存在により解脱と束縛というjīvaの間の差異が存在する

ことなので)。そして解脱した者と束縛した者との差異に関して、別の箇所<sup>(46)</sup>でも、「私は無知である」という点から無明の存在が、そして解脱によって無の不在が知られると主張している。この無明の不在の論拠として、前の見解と同じく、三種類の方法を挙げ、それを批判し否定している。正しい認識からの場合、解脱した者は壁のような生気のないものになる。誤った認識からの場合、解脱した者が仮定されたものようになる。自己光輝からの場合、聖典を学んでいないものは、Śukaなどの賢者を知覚することはないから、自己光輝によって解脱が知られるというのは、知覚に矛盾するとしている。このような形で、複数のjīvaの存在とそれが依拠するUpādhiに無明の部分が存在するという見解を否定している。

六番目の見解に関しても、明確にこの見解を否定している部分は不明である。しかし、この六番目の見解は主宰神におけるmāyāの力についての見解であるので、一切の原因は、無明と異なるmāyāであり、それは主宰神の力である。そして、主宰神自身の意思によってのみ働くものである。このため主宰神自身の意思によりjīvaの束縛と解脱が起こるという見解<sup>(47)</sup>に類似している。ここで説かれていることのうち、無明とmāyāの相違、そして主宰神においてmāyāが、jīvaにおいて無明が働くということから、他の箇所での批判<sup>(48)</sup>が、この見解において適用できる。そのために、正しい認識の場合には、主宰神が生気のないものとなり、māyāが実在となる。誤った認識の場合には、主宰神がmāyāのように仮定されたものになる。自己光輝の場合には、māyāも自己光輝するようになるか、主宰神のみ自己光輝し、māyāを認識する場合には、自己の知覚に矛盾するとして排斥している。これらの見解が、反駁として適用できる。

七番目の見解への反駁についても、明確に反駁している箇所は不明であ



る。だが、シャンカラの見解と非常に類似しているにもかかわらず、この見解、マンダナミシュラの見解は、「『ブラフマスートラパーシュヤ』における様々に述べられた文章が、前後の場所の考慮から解釈されるべきである。マンダナミシュラの見解は捨て去られるべきである」<sup>(49)</sup>とあるように、否定されるものとして述べられている。

さらに、

tasmād brahmāvidyayā jīva bhāvaṃ prāpyāsītivā tāvake tu  
svarūpe |

tvac cit tena spanditamṃ jīva jātam ākāśādi kṣmā avasānaṃ  
ca paśyet ||

svīya avidyā-kalpita-ācārya-veda-nyāyādibhyo jāyate tasya vidyā |  
vidyā-janma dhvasta mohasya tasya svīye rūpe'vasthitiḥ

svapraakāśe || (ŚŚ II,162-163)

これゆえに、ブラフマンは無明のためにjīvaの状態を得られるべきである。それはあなた自身の本質の中にとどまっているが、あなたの無明により付託された<sup>(50)</sup> jīvaを含む虚空などから地に至るまでのすべてを認識するだろう。この知識は、自身の無明により仮定された師やヴェーダやの探究などから生ずる。自身の自己光輝する本質の中に存在するこの無明は、〔ブラフマンの〕知識の生起により破壊された。

とあるように、無明を、知識と行為の結合によってではなく、ブラフマンの知識からのみ破壊されると主張している。さらに、無明を、潜在印象と結び付けて連続させていくというよりも、最初の原因として、一切の創造物の原因のように述べていることから、ある種の実在的な原因として述べていると考えられるために、無明とのその潜在印象、そしてその潜在印象により新た

なる無明を、そしてその無明より新しい潜在印象が、という流れとは別のものとして、無明を考えている。

このように、七番目の見解を反駁していると考えられる。

以上のように、初期の不二一元論学派においては、様々な無明観が、唱えられていたと考えられるが、これらの見解に対して、サルヴァジュニヤートマンは反駁することで、これらの見解が不二一元論学派の見解においては成立しないと主張する。

### 第5節．サルヴァジュニヤートマン自身の無明観

ここまで、サルヴァジュニヤートンによる他の人々の無明観とその反駁を見てきたが、ここから、サルヴァジュニヤートマン自身の無明に関する見解を見ていく。

まず最初に、サルヴァジュニヤートマン自身は、不二一元論学派の創始者であるシャンカラの、「無明」＝「アートマンと非アートマンとの相互付託」であるという見解を受け継いでいない。少なくとも、サルヴァジュニヤートマンにとっては、「無明」と「付託」は別の概念である。

これは、次のように述べられている。

viṣaya-karaṇa-doṣān na bhramaḥ saṁvidi syād api tu bhavati

mohāt kevalād evam eva |

bhagavati paramātmāny advitiye samasta dvayam atiriyam astu

bhrantir ajñāna hetuḥ ||

(SŚ II,172)

〔以前の章の偈で述べられたように〕対象と感官の誤謬から、迷妄は知覚の中に存在せず、ただ無明からのみ〔知覚の中に〕存在する。このように、まさに神聖な不二の最高我におけるすべての二元性の観念、これが迷妄であり、無明が原因である。

ahyastam alpa-vapurasya na vāstavaṃ tat-pratyak-parāg-dvayam  
idaṃ hi parasparasmin |

adhyastatāṃ prati samartham abodha mātram

anyo'nya-rūpamithunikareṇe nimmittam || (SŚ I,27)

〔jīva、主宰神、現象世界の形で表わされた〕この微細な形は付託されたものであり、それは非実在である。この内と外の二元性、相互において〔相互付託する〕。それを付託したということに関して、無明だけが、精神と他の形態が一对になること（＝相互付託すること）についての能力がある原因である。

viṣaya-karaṇa-doṣāṇna bhramaḥ samvidi syād api tu bhavati mohāt  
kevalād evam eva |

bhagavati paramātmāny advitiye vicitrā dvayam atiriyam astu

bhrātir ajñāna hetuḥ || (SŚ I,30)

対象と感官の誤謬から、迷妄は知覚の中に存在せず、ただ無明からのみ〔知覚の中に〕存在する。このように、まさに神聖な不二の最高我における多様な二元性の観念、これが迷妄であり、無明が原因である。

このように上述の偈で理解される。

サルヴァジュニヤートマンにおいて、あくまで「無明」は「付託」の原因

であり、両者の同一視はなされていない。

次に、前節までの見解の間で問題になっていた観点からサルヴァジュニャートマンの無明観について見てみる。

ここでは、無明の基体と対象の問題、そしてブラフマンとjīvaと無明との関係を踏まえて見てみる。

まずサルヴァジュニャートマンの見解によるブラフマンとjīvaと無明との関係であるが、次のように述べられている。

ajñāni brahma jīvo bhavati bhavati ca spaṣṭam ajñānam asya  
prāg aspaṣṭam sad antaḥkaraṇa nipatita jyotir ābhāsa yogāt |  
caitanyaika pratiṣṭhaṃ sphurati na hi tamas tādrśaṃ yādrśaṃ  
tad-buddhisthā ābhāsa niṣṭhaṃ sphurati tad ucitaṃ  
jīvam auḍhyābhidhānam ||

ajñānaṃ jaḍa śakti mātra vapuṣā jīvād bahiḥ sidhyati jīvārūḍham  
aham na jānaiti tu jñāna apanodyātmanā (54) | B.164-171  
saṃsiddhiṃ pratipadyate tad ucitaṃ jīva ajñātā abhāṣitaṃ  
dvairūpye sati rūpam ekam anīśaṃ bhāty evam anyan na hi ||  
jaḍa śakti matra vapiṣā gaganaśvasanādi kārya janani bhavati |  
puruṣottamasya vaśa vartitayā prakṛtiḥ parasya jagad eka  
guroḥ ||

iyam eva sarva-janani prakṛtir vaśinī śarīriṇam imaṃ puruṣam |  
adhiruhya jīvam aham ajñā iti sphuraṇa eka-gocara vapuḥ  
sphurati ||

citi śakti bādhita vapuḥ paramaṁ puruṣaṁ prati sphurati sā  
prakṛtiḥ |

citi śkti bādhaka vapuḥ puruṣaṁ puravartinaṁ prati punaḥ  
sphurati ||

drśyatva jāḍya paratantra cid āśrayatvair māyā īśvarasya  
tam ātmatayā anumeyā |

svapna prapañca rajata bhrama kiṅga deha dik candra vibhrama  
marici jalopa manaiḥ ||

eka ajñāna-vikalpitaṁ sakalam eva ākāśa pūrvaṁ jagat  
bādhyatvād iha yadyad idṛśam adas tadṛnmatam svapnavat |  
bādhyam cedmabhīpsitaṁ bhavati vastasmādidam tādṛśam śuddham  
dhūmavad eva sādhanam idaṁ tatpāñca rūpyānvayāt ||

anumānam-āgama-viruddham idaṁ prativādinō yadi mataṁ tad  
asat |

na tamo'tiricya jagato janaka pratipadikaṁ vacanam asti  
yataḥ || (ŚŚ II,164-171)

無明の〔基体と対象である〕ブラフマンがjīvaになる。そしてこの無明は、〔夢眠状態の場合〕明らかでない。そして〔覚醒状態の場合〕、内官の〔付託の〕上に存在している精神の顕現の結合から、明らかである。この知性 (buddhi) に存在する顕現に基づいて〔無明が〕明らかになるように、このように純粹精神において明らかにならない。

〔無明はjīvaに基づき明らかになるという〕jīvaと無明の陳述、これは適切である。無明はvikṣepaśaktiの形<sup>(51)</sup>により、jīvaの外側に確立される。だが〔無明は〕jīvaに基づく”私は無知である”という<sup>(52)</sup>



知識の獲得などで〔jīvaにおいて〕明らかになる。〔無明はjīvaに基づき明らかになるという〕jīvaと無明の陳述、これは適切である。〔無明の〕二種類の形で存在している形（＝力）<sup>(53)</sup> は、一つは〔常に、明らかに〕現われていて、もう一つはこのようでない。最高で、世界で唯一重要な最高我の意思の力により〔無明である〕prakṛtiが、vikṣepaśaktiの形においてのみ、虚空や風などの創造物の原因になる。

この、全ての原因で、支配するprakṛtiのみが、この粗大身と微細身により限定されたjīvaに基づき、「私は無知である」という明らかな対象の形で示される。最高精神（parameśvara）の場合、これが知覚の力により、〔無明の覆いが〕取り去られた形で現われる。一方で、前のようにとどまっている〔粗大身と微細身の身体により限定される〕jīvaの場合、知覚の力により取り去られた形が、〔無明に〕覆われることによって現われる。主宰神のmāyāは、精神の顕現や自ずから明白でない何かに依存する知覚に基づくこと〔など〕により、この〔無明の〕属性を持つこととして推論されるべきである。例えば、夢眠状態の現象世界や銀の迷妄、微細身の部分、月の幻影、陽炎の水の例のように。まさに一つの無明で仮定された虚空を始めとする全ての世界は取り除かれるために。ここで、このような、この〔夢明による仮定〕、このような見解は夢眠〔の見解〕のようである。そしてそして、これは取り去られることで、あなたに獲得されることを望む。これゆえに、この〔無明の仮定の除去により〕このように清浄になる、まさにこれは、五つの特徴ある支分から証明される煙の〔推論〕のように。もし反対論者<sup>(54)</sup>のこの推論は、聖典に矛盾すると主張されたならば、これは誤りであるだろう。そういう理由で、〔「nāsadāsīno sadāsīt」<sup>(55)</sup>や「tama āsit」<sup>(56)</sup>などの天啓聖典の文章<sup>(57)</sup>から〕無明以外の世界を生ずることを教える〔ヴェーダの〕文章は存在し

ない。

ajñānino bhavati duḥkham anena kl̥ptam sarveśvarasya na khalu  
pratibhāsato'pi |  
sarvājñātādi-guṇa jatam amuṣya nāsyā saṃsāriṇaḥ sphurati  
moha samanivi tasya ||

(SŚ II,173)

無明〔で覆われたjīva〕が我々に存在する。この〔無明〕により〔jīva  
に〕苦が生じ、〔無明で覆われていない〕すべての主宰神の顕現には、  
全く〔苦は生じ〕ない。〔無明に覆われていないことから〕全知など  
の属性の集まりを持つその〔主宰神〕は、無明と結合する〔全知など  
の属性の非存在がある〕この輪廻するもの（=jīva）から異なってい  
ることを表わす。

これらを参考にすると、サルヴァジュニャートマンは、無明はjīvaに依拠  
するという関係にあるとしている。そして、それは覚醒状態では明らかであ  
るが、夢眠状態では明らかではない。このjīvaとの関係では”私は無知であ  
る”という形において、このことが示される。そして、無明は二種類の力を  
持つ。そしてこの無明が、prakṛtiすなわち一切の質料因的なものとして働  
くものとしている。そして二種類の力のうち、vikṣepasaktiはすべてのもの  
を創造する力であり、もう一つāvaraṇasaktiは自己を覆う力である。そし  
てこのāvaraṇasaktiが働くjīvaには苦が生じ、働かない主宰神には苦が生じ  
ないという形で、jīvaと主宰神の違いが存在する。そしてここで、jīvaと主  
宰神に、一つしかない無明が関係する場合、主宰神の場合、māyāと、jīva  
の場合、無明と名づけられ、両者は本来同一である<sup>(58)</sup>と主張している。

そして上で述べられた偈でも言及されているが、無明の基体と対象の問題に関して、このように述べられている。

pratyaktva mātra viṣaya-āśrayatā-balena pratyak svarūpam

apidhāya parāg vivartaiḥ |

pratyañcam advayam aśeṣa viśeṣa hīnam vikṣipya tiṣṭhati

tad-agrahaṇam mṛṣa eva || (SŚ I,20.)

内的精神のみが、対象と基体である〔無明の〕力により、内なる自らの本質の形を外側へ仮現し、すべての差異から〔自由な〕不二の内的精神は、無明により、展現され、存在する。まさに、その〔無明〕が、明らかに説かれざる誤りである。

āśrayat-viṣayatva bhāginī nirvibhāga citir eva kevala |

pūrva siddha tamaso hi paścimo nāśrayo bhavati nāpi gocaraḥ ||

(SŚ I,319.)

差異を離れた精神のみが、唯一、〔無明の〕基体と対象である。なぜなら、無明は〔現象に〕先立って存在しているので、〔無明の〕後に〔存在する現象には、無明の〕基体は存在しないし、対象も存在しない。

このように、無明の基体と対象は、内的精神であるとしている。そして、何もののかの基体と対象になる場合、そのものに先立って存在することが必要である、とサルヴァジュニャートマンは考えているために、一切の原因である無明に先立って存在しているものはブラフマン以外に存在しない、それゆえに、他のものは無明の基体と対象になり得ないとしている。

これにより、無明が一切の原因であるため、そこから生じるjīvaは、無明

の基体であり得ないことを示している。

このように、サルヴァジュニャートマンは、明らかに引用した七つの見解やシャンカラの見解<sup>(59)</sup>とは異なり、スレーシュヴァラの見解<sup>(60)</sup>を受け継いで、無明の基体と対象がブラフマン＝アートマンであると主張している。

さらに、このような無明の実在性に関して次のように述べられている。

na abhāvata asya ghaṭate varaṇa ātmakatvān na abhāvam āvaraṇam  
āhur abhāva śaundāḥ ।

ajñānam āvaraṇam āha ca vāsudevas tad bhāvarūpam iti tena vayam  
pratīmaḥ ॥ (ŚŚ I,320)

この〔無明の〕非実在性は、適当でない。アートマンの本質を〔無明が〕覆うので、非実在が〔対象を〕覆うということは、非実在の〔本質を知ること〕に熟達している〔人々も〕主張出来ない。そしてまた、ウァースデーウァが、「無明は覆いである」<sup>(61)</sup>と述べ、それによって、我々は、それ（＝無明）が実際に存在するということに向かう。

jāḍyaṃ jagraty anugataṃ khalu bhāvarūpaṃ mauḍhyaṃ ca  
pumgataṃ iti pratibhāti tādṛk ।

jaḍyaṃ ca mauḍhyam iti ca anubhava prasiddham ajñānam āhur  
aparavargapīdhānadakṣam ॥ (ŚŚ I,322)

確かに、知識の欠如は、世界を所有する実際の存在であり、そして、愚かさは、個我の中にある〔実際の存在である〕ということも、このように理解される。知識の欠如と愚かさということが、完成〔の状態〕（＝アートマン）を覆うことを可能にすると言われる無明であ

る〔という〕知覚が、結果として生ずる。

このように、無明は否定的なものではあるが、はっきりと実在性を持っているもの (bhāvarūpa) として、積極的な実在として捉えている。仮に、もし否定的なものであるにしても、積極的に無明の実在性を主張しているものだとすると、アートマンと無明の二元論に落ち入る可能性を秘めている。このことについて、『サンクシェーパシャーリーラカ』において、無明の存在性に関して、はっきり説かれていない。

だが、「それ (= 無明) は、明らかに説かれざる誤りである」<sup>(62)</sup> とあるように、無明の存在性に関しては、後代の不二一元論者によって認められているような「実在とも非実在とも表現し得ない (sadasadbhyām anirvacanīya)」<sup>(63)</sup> ようなものとして考えていたと推測出来る。

これについては以下のような文章から推測出来る。

bhrānti pratīti viṣayo na ca san na ca asan na ākāśa tat

kusumayor na hi sāstri napi ।

tasyā bhavet sad-asad-ātmaka gocaratvaṃ na hy asti tat kim api

yat sad-asat svarūpam ॥

ālambanaṃ ca virahayya na vibhramasya jñāna-ātmano bhavati

janma kadācid atra ।

siddha tataḥ sad-asati vyatiricya kimcid ālambanaṃ bhrama

dhiyaḥ sakala pravāde ॥

( SŚ I ,339-340)

誤謬の明白な対象は、実在でも非実在でもない。即ち、〔実在の〕虚空と〔非実在の〕そこ〔から降る〕花のそれもまた、実在でもなく

〔非実在〕でもない。それ (= 誤謬) は、実在と非実在よりなる対象



として存在する。即ち、実在と非実在が自己の本質であるそれは、決して存在しない。そして、対象から分離した誤謬の認識は、ここにおいて、決して存在が生ずることはない。そのために、一切の見解における誤謬の思想では、何らかの対象は、実在と非実在から区別されていると証明された。

このように<sup>(64)</sup>、付託というものが、実在と非実在よりなるものに関係しているということが（＝付託の対象が、実在でも非実在でもないように）説かれているように、サルヴァージュニャートマンにおいて無明と直接関係しているのではないが、「実在とも非実在とも表現し得ない（sadasadbhyām anirvacanīya）」のような考え方が存在していたことが理解できる。

さらに、次のような偈がある。

anādy-avidyā patani atra bandhanam vedanta nibandhanā matiḥ ।  
svajanma mātrena dṛḍhāṭma gocarā samūladāham dahati iti hi  
śrutiḥ ॥ （SŚ I, 454）

我々の目隠し布〔のような〕無始の無明は、ヴァーダーンタによって惹起された知覚で、打ち勝たれ得るべきである。即ち、天啓聖典<sup>(65)</sup>は、不動なアートマンが知覚し得ることが出現することだけによって、〔無明を〕完全に燃やし、破壊するということを述べる。

このように、無明は無始なるものとして先得的に存在しているもの<sup>(66)</sup>として我々にとって根源的なものである。ここから、無明が形而上学的なものとして考えられている。

以上のように、サルヴァージュニャートマンの無明観を見てきた。

それによると、サルヴァジュニャートマンは、無明を、一切の原因であるとしている。そして彼は、シャンカラの見解を否定して、「無明」は「相互付託」ではなく、「相互付託」の原因であると、より実体的な原因として言及している。これは、無明をとして、質料因的なものと考えていることにも一致するだろう。そしてブラフマン＝アートマンのみが、無明の基体と対象として認められている。無明には二種類の力、vikṣepaśaktiとāvaraṇaśaktiが存在し、vikṣepaśaktiの働きの違いによって、jīvaと主宰神の違いが存在する。そして、無明とmāyāは同一であり、それが主宰神に関係する場合、māyāと、jīvaに関係する場合、無明と名づけられる。そして、何らかの実在性を持ったものとして理解されており、無始より存在するものとして、非常に根源的な、形而上学的誤りとして理解されている。

## 第6節. 結び

『サンクシェーパチャーリーラカ』において引用された無明に関する見解も含めウパニシャッドとシャンカラ、そしてサルヴァジュニャートマンの無明観を見てきたが、ここで明らかになったように、初期の不二一元論学派において、サルヴァジュニャートマンの見解も含めて、すでにかなり早い時期から、シャンカラの無明に関する見解が、捨て去られていたことを表わしている。これらの初期の不二一元論学派の見解では、シャンカラの「無明」は「相互不託」であるという見解、「誤った認識」という認識論的なものとして考えているのに対して、一切の原因、あるいは質料因的な方向へと進める方向で、無明を、より実体的なもの、あるいは存在論的なもの、形而上学的な誤謬へと変化させていっていると考えられる。これは、不二一元論学派が、創始者の段階よりも、より形而上学的な、あるいはより精緻に整理した形へと見解を進めていったことを表わしている。なおかつ、初期の不二一元論学派において、より多くの様々な見解が、かなり初期の段階から分派的に



(1) 無明の問題自体は、インド哲学一般において、存在論や人間存在のあり方と結び付いた、最も基本的な問題の一つである。無明という語は、一般的には、「知る」という意味を表わす2類動詞√vidより派生した知識を表わす女性名詞vidyāに、否定の接辞a-をつけた女性名詞avidyāや、同じく「知る」という意味を表わす9類動詞√jñāより派生した知識を表わす中性名詞jñānaに、否定の接辞a-をつけた中性名詞ajñānaであり、「無知」を意味するものとして考えられている。

*Upaniṣad*以前における使用例としては、” *Atharva Veda*” (M.MONIER-WILLIAMS” *Sanskrit-English Dictionary*” p.963) と” *Śatapatha Bāhmaṇa*” (M.MONIER-WILLIAMS” *Sanskrit-English Dictionary*” p.425) において使用されているが、その具体的な内容は不明確である。そのため、*Upaniṣad*の時代において、始めて術語化した無明の概念が表わされたと考えられる。

(2) Śaṅkaraの註釈によれば、潜在印象 (vāśana) であり、無明を潜在印象に近いものと捉え、「無明に基づく潜在印象」によって考える、と註釈している。

(3) 中期以降の古*Upaniṣad*が作成された時代には、既に最初期の*Upaniṣad*が成立し終わっていて、後者の中の思想が特に尊重されているのであるから、*Upaniṣad*の教説の解釈を行おうとする学者群である学派の萌芽を認めることができる (中村元『初期のウエーダーンタ哲学』 pp61-62) ここで中期以降に入れた”*Īśa Upaniṣad*”に関しては、本来最初期の最後期に分類されており、原始仏教以前か、ほぼ同時期と言われるが、ここでは便宜上、中期以降に分類した。(尚、*Upaniṣad*の分類に関しては中村元『初期のウエーダーンタ哲学』 pp55-56を参照した。)

(4) Radhakrishnan等が、Kumārilaの知行併合論に論拠を与えたものと考えていた (前田専学「無明 この心を覆うもの」『仏教学』9-10 p.9)

(5) 中期以降の*Upaniṣad*と目されるものは、殆どMahāvīraや釈尊以後 (B.C.350年以後) である (中村元『初期のウエーダーンタ哲学』) とされているので、Jaina教や原始仏教の思想の影響が考えら得る。尚、原始仏教における無明観、縁起説については、中村元『原始仏教の思想 II』を参照した。

(6) 中村元『ブッダの言葉』 p.158

(7) 中村元『ブッダの言葉』 p.159

(8) 十二因縁の第一支としての無明を煩悩として捉え、開展の原因とする考え方が、

Śaṅkaraにおける無明観に影響を与えた（前田専学「解脱への道—Sureśvara, *Naiṣkarmyasiddhi*の邦訳と註」註（2）, 前田専学『ウ・ヴェーダーンタの哲学』p25註（10））ことから推測出来る。Vedānta哲学において「誤った知識」を表わす特殊な術語としての見解が継承されていったの説も存在する。（中村元『原始仏教の思想 II』p.392）尚、十二因縁に関しては、元来仏教の説ではなく、Sāṃkhya学派の説の影響によって成立したとの見解が存在しているが、初期の縁起説はSāṃkhya学派の二十五原理の体系のように複雑な系列は存在していなかったことから、Sāṃkhya学派の影響ということとは否定されている。Yoga学派やNyāya学派における類似に関しては、両者の根本聖典が大乘仏教の影響を受けたものであるために、両学派の影響を受けたと考えるのは難しい。（中村元『原始仏教の思想 II』pp420-421）

（9）"Brahmasūtra"以前のVedānta学派の人物についての断片に関しては、中村元『ブラフマスートラの哲学』の記述を参考にした。

（10） M.Hiriyanna（「BHARTR-PRAPANCA, AN OLD VEDANTIN」 the Indian Antiquary vol. LIII, 1924）, 中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』、金倉円照『吠檀多哲学の研究』を参考にして要約した

（11）中村元「ウ・ヴェーダーンタ哲学の発展」p.177によれば、Sureśvaraが伝えているBhārṭṛprapañcaの説は、Sureśvara自身の思想の反映があると考えられている。

（12）金倉円照『吠檀多哲学の研究』p.29参照。

（13）中村元『ウ・ヴェーダーンタ哲学の発展』p.241

（14） *The Naiṣkaryasiddhi of SUREŚVARA* (edited with Introduction, English Translation Annotation, and Indices by R. Balasubramanian: Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, 1988) I, 67の註によれば、Brahmadattaの説とMaṇḍanamisraの説が、ここでは論じられており、当該部分はBrahmadattaの説であるとする。本来は、Jñānāmṛtaの"Vidyasurabhi"という註釈による（『中村元『ウ・ヴェーダーンタ哲学の発展』p241, p243註（6）参照）

（15）"Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad" IV, 1, 2.

（16）中村元『ことばの形而上学』p.326

（17）中村元『ことばの形而上学』p.175

（18）P. Hackerによれば、Vedānta学派にVivartavādaと呼ばれる宇宙論を導入した人物がSarvajñātmanである。その宇宙論は、語Brahman論者の説を取り入れたものである



る。そのためBhartr̥hariに代表される文法学派、語Brahman論者がVivartavādaを主張していたことが理解できる。(P.Hacker: *Klein Schriften*:herausgegeben von L.Schmidthausen.Wiesbaden.1978 , P.Hacker : *Vivarta*:Studien zur geschichte der illusionistischen kosmologie und erkenntnistheorie der Inder , Akademie der Wissenschaften Klasse , Jahrgang 1953 , Nr.5 (Wiesbaden:Franz Steiner , 1953) 参照) 尚、不二一元論学派が主張していた宇宙論としてのVivartavādaについての詳しい内容は、本研究 第5章 参照。また、文法学派の宇宙論がVivartavādaであることは、Mādhavaの"*Sarvadarśanasamgraha*"の記述からも理解される。

(19) "*Tattvasamgraha*"144偈。(中村元『ことばの形而上学』p.85の記述による)

(20) 中村元『ウ・エーダーンタ哲学の発展』等参照。

(21) P.Hacker"*Untersuchungen über Texte des Führen Advaitavāda 1.Die Schuler Śaṅkaras*"序論

(22) 島岩「不二一元論学派における無明論の展開」(『成田山仏教研究所紀要』11等。特に詳しく論じられていたのが、本稿でも触れることになる、無明の基体と対象は何であるかという問題と無明は幾つあるのかといった問題である。基本的には、前二つの系統は、無明の基体と対象はBrahman=Ātmanであり、無明は一つであるという立場である。三つ目の系統は、無明の基体はjīvaであり、対象はBrahman=Ātmanであり、無明は多であるという立場である。

(23) 前田専学『ウパデーシャサーハスリー』(訳註 散文篇第二章(3))参照。

(24) P.Hackerによれば、"*Brahmasūtrabhāṣya*"では、「誤った認識」ではなく、その原因である(P.Hacker"*Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras : Avidyā,Nāmarūpa,Māyā,Īśvara*")とされる。一方、Śaṅkaraの唯一の独立作品である"*Upadeśasāhasrī*"では、一度しか使われていないので、同義語か原因かを決定することは難しい。(前田専学『*Upadeśasāsrī*』Introduction) 後代の人物、Vācaspatimiśraはmithyājñāna、を「付託」と同義とし、「無明」の同義語として捉えている。(島岩「*Bhāmātī*における無明と付託」(『印度学仏教学研究』31-2)

"*Samkṣepasāriraka*"に引かれている無明観を否定する際( "*Samkṣepasāriraka*" II 139-141,等)に何度か「正しい認識」や「自己光輝」と共に、Brahman=Ātmanを理解するために必要とされる認識手段としてのいずれか一つとして言及されているが、註釈や偈の中での言及から考えるとこれは「付託」と同義として捉えられているようだが、無明と

同義語では決してない。本稿では、単に「誤った認識」として訳してある。

(25) 中村元『シャンカラの思想』p.535

(26) P.Hacker "*Eigentumlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras : Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*" 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』pp237-238

(27) 前田専学 "*Upadeśasāsrī*" Introduction p.26, p.29

(28) P.Hacker "*Eigentumlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras : Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*" 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』p225 註(10)

(29) Ibid.,

(30) "*Upadeśasāsrī*" II, 2, 49.そこで、「輪廻の原因が無明であり、それを取り除くのは知識である」という師の答えに対して、更に「無明とは何なのか？その対象は何なのか？知識とは何なのか？」ということについて師に尋ねている。

(31) "*Upadeśasāsrī*"においても、「よく知られている身体とĀtmanとの相互付託 (itaretarādhyāropeṇā) なだけであるために、木の幹と人間、真珠母貝と銀の場合と同様に」(II, 2, 53)等の言及により、Śaṅkaraの言及している付託は「相互付託」であることが理解できる。

(32) "*Samkṣepasāriraka*"で、以下に言及する七種類の見解全てが不二一元論学派の見解かどうかは、註釈や偈文中にも説かれていないので、不明である。しかし、七番目の見解が、Maṇḍanamīśraの見解であると註釈と偈文で言及されているので、少なくとも不二一元論学派の見解が混ざっているのは、間違いない。

"*Samkṣepasāriraka*"の他の箇所、例えば宇宙論に関して言及してしている際(例、"*Samkṣepasāriraka*" II, 69や73等)などでは、他学派の人々に関しては、偈文中かあるいは註釈の中で言及されているの(例えば、Mīmāṃsā学派に関しては、Jaiminiのような人々などのような形で)に対して、ここでは、批判の偈文やその註釈の中にも、言及されていないので、不二一元論学派の見解、少なくともVedānta学派の見解と考えられる。

また、Appya Dikṣitāの"*Siddhāntaleśasaṃgraha*"において、Vedānta学派の様々な無明観が列挙されているように、不二一元論学派内において多様な無明に関する考えが存在していたことが表わされている。

(33) yugaは、インド哲学の中の特徴的な時間観念の一つである。Kṛta, Treta, Dvāpara, Kaliの四つの周期が存在する。

(34) このmāyāと無明が異なるという見解は二番目の見解でも述べられている。この

無明と māyā は、Śaṅkara では Hacker の上述の論文にもあるように、ほぼ同義で用いられている。初期の不二一元論者、Suresvara や Padmapāda などの人々も、この点については Śaṅkara の見解に従っている。明確に、māyā と無明を区別しているのは Vidyāranya の "Pañcadaśī" においてである。そこでは、māyā では純粋な sattva が優先になり、無明では不純な sattva が行き渡っている。そして māyā は主宰神の付属物であり、無明は jīva の付属物であると主張している。(Sattva Śuddhya Śuddhibhyām māyāvidye ca temate |

māyābimbo vaśikṛtya taṃ syāt sarvajñā īśvaraḥ || avidyāvaśagas tu anyastadvaicitryād anekadhā | "Pañcadaśī" I, 16-17.) Sarvajñātman においては、幾つかの相違点を言及しているが、両者は基本的に同一であるとしている。(本章第4節参照)

(35) tāṃ pratinaraṃ pratijyvaṃ bhinnnāṃ pravāhavapiṣā'nādiṃ parabrahmaṇi viṣaye tamo'jñānaṃ svī cakruḥ kecana maṇḍanamīśramatānusāriṇa ityarthah | "Saṃkṣepasārīraka" II, 139 についての "Anvayārthaprakāśika"

(36) bhagavāṃśrykṛṣṇastadukteḥ pratyetaṃ viśeṣaṇaṃ satsanpradāyaprabhuriti…… ( "Saṃkṣepasārīraka" II, 174 についての "Anvayārthaprakāśika")。また、別の解釈として、yadvā bhagavāniti bhagavatpādāḥ śrimacchaṃkarācāryā uktāḥ | ( "Saṃkṣepasārīraka" II, 174 についての "Anvayārthaprakāśika") として、Śaṅkara とする解釈もある。

(37) yadā te mohakalilaṃ buddhirvyatitariṣyati ( "Bhagavad Gītā" II, 52.)

(38) anyatrāpi bhāṣye | ( "Saṃkṣepasārīraka" II, 174 についての "Sārasaṃgraha")。或いは、anyatrāpi granthāntare ca bahuśruto bhāṣyakārasatasya vacah pūrvāparākocanādītthameva kiṃ tu maṇḍanavacaḥ parihṛtya tyaktvā …… ( "Saṃkṣepasārīraka" II, 174 についての "Anvayārthaprakāśika")

(39) 別の解釈として、bahuśrutāḥ sureśvarācāryaprabhṛtayaḥ ( "Saṃkṣepasārīraka" II, 174 についての "Anvayārthaprakāśika") として、Suresvara とする解釈もある。

(40) ここで引用されている見解が、実際に Maṇḍanamiśra の見解かどうかは不明である。今回は、これを Maṇḍanamiśra の "Brahmasiddhi" における無明に関する見解と比較し、確認をしていない。しかし、少なくとも、Sarvajñātman 自身が名前を出し言及して

いること（特に、SarvajñātmanがŚaṅkaraの孫弟子とする伝承を正しいと考え、本稿のはじめに挙げたSarvajñātmanの年代を信ずるならば、2世代前後ほどの年齢差しかSarvajñātmanとMaṇḍanamīśraの間には存在しないはずであるし、Maṇḍanamīśraは不二一元論学派においても重要な人物でもあったから、よく知られていたであろうと考えられるので）や、後代の不二一元論学において、非常に重要な人物である

Madhusūdanasarasvatīが、"*Samkṣepasārīraka*"への註釈の中で、Maṇḍanamīśraの説であると言及していることから、不二一元論学派の中では、このような見解がMaṇḍanamīśraの見解であると考えられていたことは間違いないだろう。

(41) ここで言及した無明に関する考えは、Vācaspatimīśraの無明と付託に関する考えに類似しているように思われる。（島岩「*Bhāmati*における無明と付託」『印度学仏教学研究』35-2参照。）実際、Vācaspatimīśraの見解は、Maṇḍanamīśraの見解を受け継いだものとして、Vedānta学派やインド哲学史一般で理解されているために、両者の見解に共通点が見られるは当然であろう。

(42) "*Samkṣepasārīraka*" II,140についての"*Anvayārthaprakāśika*"によれば、知識の対象は、生気のない限定されているものなどと言われていることから。

(43) "*Samkṣepasārīraka*" II,159.ffの文章である。これは四番目の見解を表わすものとして、第2節において引用してある。

(44) "*Samkṣepasārīraka*" II,136

(45) "*Samkṣepasārīraka*" II,160-161における内容を要約したもの。

(46) "*Samkṣepasārīraka*" II,155-158における内容を要約したもの。

(47) "*Samkṣepasārīraka*" II,133における内容を要約したもの。

(48) "*Samkṣepasārīraka*" II,142-145における内容を要約したもの。

(49) "*Samkṣepasārīraka*" II,174.ffの文章である。これは七番目の見解を表わすものとして、本章第2節において引用してある。

(50) tvaccittena spanditam tvadvidyotthaviklpitam ( "*Samkṣepasārīraka*" II,162についての"*Subodhinī*")

(51) ( "*Samkṣepasārīraka*" II,166についての"*Anvayārthaprakāśika*")

(52) ( "*Samkṣepasārīraka*" II,164についての"*Anvayārthaprakāśika*")

(53) 無明に二種類の力が存在することについては、"*Samkṣepasārīraka*" I,20-21等において言及されている。vikṣepasaktiは現象世界などの創造する力である。

āvaraṇasaktiは自己の本質を覆って解らなくさせている力である。この二種類の力と、jīvaや主宰神などとの関係はこれ以後の偈などにおいて触れられている。

(5 4) prativādino brahmapariṇāmaprapaṇcavādinō māyā satyetivādinaścetyarthah  
( "Saṃkṣepasāṛīraka" II,171についての "Sārasaṃgraha") これは、māyāが実在というBrahmapariṇāmaprapaṇcavādinを指している。

(5 5) "Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad" II,5,19.

(5 6) "Ṛg Veda" VIII,7,17.

(5 7) māyāpariṇāmatvaśruteḥ……ityādiśrutau cājñānasya…… ( "Saṃkṣepasāṛīraka" II,171についての "Subodhini")

(5 8) jīeśānā jagadvibhāgajanānī śaktijaiḍā vaiṣṇavī māyeśānagatā satī bhavati sājīvādvadhirmohagīḥ | jīvānīśvara exa mohayati te jīvā vimuhyantiyatah  
śaśvadviśvadr̥gīśvaro bhavati te jīvā vimūḍhā muhuḥ || ( "Saṃkṣepasāṛīraka" II,190.) ここにあるように、名称の違いだけでなく、主宰神はjīvaを騙し、jīvaは騙される。そのために、主宰神は全能であり、jīvaは無知である、という違いが生ずる。

(5 9) Śaṅkaraは、"Upadeśasāhasrī"において無明の対象は、Brahmanであり得ないのではないかという弟子の疑問に対し、明確に何であるという答え方はしていないが、Brahmanが対象であるように思われる。無明の基体についても、それが何であるかについては答えていない。またŚaṅkaraの無明が、本来「相互付託」であり、Sarvajñātmanの場合は、「相互付託の原因」であることから、基体と対象の問題に関しても、両者は本来異なって見解になっているのではないかと考えられる。

(6 0) ānātmanścājñānaprasūtāt | na hi pūrvasiddham sattato  
labdgātmalābhasya setsyata āśryāśrayi saṃbhavati | ………kimviśayam  
punastadātmano'jñānam | ātmaviśayamiti brūmah | ("Naiṣkarmyasiddhi", III,1.) ここでSureśvaraは、無明の基体と対象が、ātmanであることを主張している。

(6 1) "Bhagavadgītā" V,15.

(6 2) "Saṃkṣepasāṛīraka" I,21. 尚、ここにおいて、anirvacanīyaという語は使われてはいない。

(6 3) sadasadbhyamがanirvacanīyaと結合され、存在論的判断を示すものとして、後代の不二一元論学派の著作において、無明の形容詞として用いられている。無明の形容詞



としてのanirvacanīyaは、Maṇḍanamiśraの"*Brahmasiddhi*"に始めて現れており、両者が結合するのは、Śaṅkara、Sureśvara、Totaka以外の全ての不二一元論者に見られる。

(前田専学『ウーエーダーンタの哲学』p.135註(2))

(64) Veezinathanの "*Samkṣepaśārīraka*" I,339の註によれば、この偈は、"*Samkṣepaśārīraka*" I,128の偈の疑問に対する答えである。

(65) "*Chāndogya Upaniṣad*" VII,1,3.

(76) Śaṅkaraにおいては、「付託が無始である」と述べられている。詳しくは、本研究 第4章参照。

## 第4章 初期不二一元論学派における付託論

### 0. はじめに

付託という概念<sup>(1)</sup>は、インド哲学において、仏教から正統派六派哲学に至るまで、様々な学派で使用されている概念である。特に、認識論における誤謬論 (khyātivāda)<sup>(2)</sup>で使用されているように、誤った認識に関する概念として捉えられている。

不二一元論学派においては、前章で論じたように、無明と同一視される、或いは無明を原因とするものとして理解されており、彼らの不二一元論を成立させるための重要な概念である。

本章では、この不二一元論学派において、非常に重要な概念である「付託」について、不二一元論学派において、この問題について詳細に論じているシャンカラとサルウ・アジュニャートマンの付託についての見解を見ていくことにより、初期不二一元論学派における付託観とその展開について考察していく。

### 第1節. シャンカラ以前の付託観について

付託という概念は古ウパニシャッドでは見られない。インドにおける最も早い時期の使用例としては、初期の唯識仏教の文献である『瑜伽師地論』や『大乘莊嚴經論』、『弁中辺論』等に見られる。

例えば、『大乘莊嚴經論』において次のように述べられている。

samāropa -apavādābha pratiṣedha-arthaṃ iṣyate ।

hīna yānena yān asya pratiṣedha-arthaṃ eva ca ॥

( *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XI,23.)

付託と損滅の現れを否定しようとするために、また小乗によって行く者を否定するために。

また、この部分に関する註釈<sup>(3)</sup>で、次のように述べられている。

kim artha punar ayam bhāvāvayor aikāntikatvam viśeṣaś ceṣyate ।  
yathā kramaṃ । samāropa-apavādābhāpratiṣedha-arthaṃ iṣyate ।  
hīna yāna gamana pratiṣedha-arthaṃ ca । abhāvasya hy  
abhāvatvaṃ vidtvā samāropaṃ na karoti । bhāvasya bhāvatvaṃ  
vidhitvā apavādaṃ na karoti । tayos ca aviśeṣaṃ viditvā na  
bhāvād udvijate tasmān na hīna yānena niryāti ।

さらにまた、何のために存在と非存在において、他の一切の除外性と無差別であるこれが考えられるのか。順序を追うと、付託と損滅の現れを否定するためであり、また、小乗に赴くことを否定するためである〔と述べられている〕。なぜならば、非存在の非存在性を知ったならば、付託をなすことはなく、存在の存在性を知ったならば、損滅をなすことはない。そして、両方における無差別を知ったならば、存在から退くことはない。それゆえに、小乗によって進んで行くことはない。

このように、付託は否定されるものとして扱われている。正しく、非存在を非存在と知ったならば付託がなされないとあるので、非存在(=無)に関する誤った認識であると理解できる。また、別の形の誤った認識として述べら

れている損減と組み合わせて使用されていることから、両極端な誤り、ないし誤った認識、と考えられていると理解される。

さらに、『瑜伽師地論』においても、次のように述べられている。

此中依止補特伽羅無我勝義。宣說如是勝義伽他。為欲對治增益損減二邊執故。於所攝受  
說為宰主。於諸業用說為作者。於諸果報說為受者。如是半頌。遮遣別義所分別我。諸法  
亦無用者。遮遣即法所分別我。由此遠離增益邊執。而用轉非無者。顯法有性。由此遠離  
損減邊執。用有三種。一宰主用。二作者用。三受者用。因此用故。假立宰主作者受者。

(4)  
(『瑜伽師地論』 卷第十六)

この中において、プトガラは、無我の勝義に頼って、このような頌を説く。増益と損減の二つの立場の執着を滅しようとするためである。所有することについて述べる〔自己に関して〕宰主とし、諸々の行為について述べる〔自己に関して〕作者とし、諸々の結果について述べる〔自己に関して〕享受者とするような観念的に誤って認識するところの我を滅する。諸法もまた働きがないとは、法に則して誤って認識するところの我を滅ぼし、これによって、増益の偏った執着を除去することである。しかも、働き転ずることがないということがないということは、法の存在を表わし、これによって損減の偏った執着を除去することである。働きに三種類ある。一つは宰主の働き、二つは作者の働き、三つは享受者の働きである。この働きを原因として、宰主、作者、享受者が、仮に考えられる。

このように、ここにおいても、損減と組み合わされて、否定的な二つの立場とされている。また、所有者や行為者、享受者として、自己を誤って認識することであり、仮設するという語が示すように、本来この付託による誤った認識によって立てられた自己は、存在しないものであるということが主張

されている。これらから、付託は、誤った認識、特に、本来存在しないものを仮設するような誤った認識として、否定的に捉えられているものである。

また、『弁中辺論』においても、次のように述べられている。

頌曰 於法數取趣 及所取能取 有非有性中 増益損減見 知此故不轉 是名眞實相

論曰。於一切法補特伽羅所有増益及損減見。若知此故彼便不轉。是遍計所執自性眞實相。

於諸所取能取法中所有増益及損減見。若知此故彼便不轉。是名依他起自性眞實相。於有

非有所有増益及損減見。若知此故彼便不轉。是名圓成實自性眞實相。此於根本眞實相中

無顛倒故。名相眞實。

(5)  
(『弁中辺論』弁眞實品 第三)

頌に曰く、法とプトガラ、客観的対象と認識主観、有と非有との特性の中において、増益と損減の誤った見解がある。これを知っているために〔増益と損減を〕起こさない。これを眞実性と名づける。論に曰く、一切の法とプトガラにおいて、あらゆる増益と損減の誤った見解がある。もしこれを知ることによって、彼が〔増益と損減を〕起こすことがなければ、これを遍計所執自性の眞実相とする。諸々の客観的対象と認識主観の対象の中において、あらゆる増益と損減の誤った見解がある。もしこれを知ることによって、彼が〔増益と損減を〕起こすことがなければ、これを依他起自性の眞実相と名づける。有と非有において、あらゆる増益と損減の誤った見解がある。もしこれを知ることによって、彼が〔増益と損減を〕起こすことがなければ、これを円成実自性の眞実相と名づける。これを、根本眞実相の中において、顛倒（＝誤った認識）がないことによって、相眞実と名づけるのである。



論曰。於因果用若無増益及損減。是縁起義。應知此中増益因者。執行等有不平等因。執  
彼無因。増益果者。執有我行等縁無明等生。損減果者。執無明等無行等果。増益用者。  
執無明等於生行等有別作用。損減用者。執無明等於生行等全無功能。若無如是三増減執。  
應知彼於縁起善巧。<sup>(6)</sup>  
(『弁中辺論』弁真實品 第三)

頌に曰く、縁起とは、原因と結果と働きにおいて、増益と損減がない  
ことである。論に曰く、原因と結果と働きにおいて、もし増益と損減  
がなければ、これが縁起の意味である。まさに知るべし。この中で原  
因を増益するとは、行等に不平等の原因があるということを執着する  
ことであり、因を損減するというのは、行等に不平等の原因はないと  
いうことに執着することである。果を増益するとは、我を有する行等  
が、無明等を縁として生ずるのみと執着することであり、果を損減す  
るとは、無明等には、行等の果なしとすることである。用を増益する  
とは、無明等が、業等を生ずることについて、別の作用があると執着  
することであり、用を損減するとは、無明等が、業等を生ずること  
について全く働きがないと執着することである。もしこのような三種類  
の増益と損減との執着がなければ、まさに知るであろう。彼は縁起に  
おいて、方便に巧みであることを。

このように、この著作においては、唯識の三性説<sup>(7)</sup>や因果用等のそれぞ  
れの認識における誤りないし誤りの原因として、損減とともに両極端な誤り  
の認識であると考えられる。さらに、それが「誤りであると知られること  
によって起こさなければ、真實相と名づける」と言われているように、否定的  
なものとして、そして、何か「あるということを執着することである」と  
言われるように、存在しないものを存在するものと見なすことでもある。

また世親の『唯識三十頌』に対する安慧の註釈においても、次のように述べられる。

「しかし、一つのものに、相矛盾の多より成ることのあるのは合理でない。ゆえに、妄分別の所縁は増託せられたるものから成る点で、非実有であると知らねばならぬ、これによって、まず増託の一边を拒み終わって、次の損減の一边を拒まんと欲している。ゆえに、この一切は唯識のみのものである、と」<sup>(8)</sup>

このように、付託されたるもの (adhyāropa) より成る妄分別 (vikalpa, parikalpa) は、本来存在していないものであり、矛盾するものであると述べている。このため、この妄分別である認識は、誤ったものであると理解でき、妄分別は誤った認識であるので、付託 (samāropa)<sup>(9)</sup> は、妄分別 (= 誤った認識) を起こすもの、或いは妄分別そのものと考えられる。ここにおいても、付託は誤った認識であり、本来存在していないものを存在しているものと認識するものであり、損減と組み合わせさせた両極端な誤った認識である。

以上のように、唯識仏教の哲学体系において、付託という概念は、否定的な誤った認識、本来存在しないものを存在するものと誤って認識するようなこととして使用され、概念化されていると考えられる。

他のインド哲学学派における例として、シャンカラの『ブラフマスートラパーシュヤ』の序論において、シャンカラの頃に、幾つかの付託に関する考え方があったことを示しており、付託という概念が、インド哲学において、一般的なものとなっていることが理解できる。

āha - ko'yamasadhyāso nāmeti | ucyate - smṛti-rwpah paratra  
pūrva-dṛṣṭa avābhāsaḥ | taṃ kecid anyatra anya-dharma-adhyāsa

iti vadanti | keciti tu yatra yad adhyāśas tad viveka-agraha  
nibandhano bhrama iti |anye tu yatra yad adhyāśas tasya eva  
viparīta dharamatva kalpanām ācakṣkate iti |sarvathāpi tv  
anyasya anya-dharma avabhāsatām na vyabhicarati

(Brahmasūtrabhāṣya Upodghāta)

問う ― 付託と呼ばれているこれは何か？、ということ。答え  
― 以前の経験が想起の形で、後に〔他の所において〕顕れること  
ある、と。ある人々は、それを、他の事物における他の性質の付託で  
ある、ということ。しかし、ある人々は、ある事物に付託が  
〔行われた〕時、それは〔付託を〕識別することの非把握によって引  
き起こされた迷妄である、ということ〔を言う〕。しかし、他の人々  
は、ある事物に付託が〔行われた〕時、まさにその反対の性質を虚  
構すること、ということ。しかしながら、全ての点において、  
他の〔事物に〕別の性質が顕れる、ということに反対しない。

このように述べられているように、いろいろな付託についての考え方があ  
る。

まず、一般的に、付託とは「あるものに別の性質、別のものが顕れる」、  
ということ、「あるものの上に別のものがかぶされ（＝重ねられ）、別のも  
のとして顕れる」という誤り（＝誤った認識）として理解されている。

次に、シャンカラにおける簡単な定義として、「以前の経験が、想起の形  
で、後に〔他の所において〕顕れること」であるとして、別の異なった付託  
についての考え方を以下の部分で述べている。

これらの付託の考え方は、それぞれ『ブラフマスートラバーシュヤ』の註

釈によると、

最初のものは、ゴーウ<sup>ウ</sup> インダーナダの『バーシュヤラトナプラバー』  
によれば、

taṃ kecid iti । kecid anyathākhyātivādinō'nyatra śuktyādāv

anya-dharmasya deśāntarastha rwpyāder adhyāsa iti vadanti ।

ある人々は、それを、ということ。ある人々は、他の事物である真珠  
母貝等に別の場所に存在する銀等のある性質を付託するということを  
主張する anyathākhyātivādin<sup>(10)</sup> である。

アーナダギリの『ニヤーヤニルナヤ』によれば、

keṣāṃcid anyathākhyātivādinām ātmakhyātivādinām ca

abhiprāyam āha - taṃ kecid iti ।

ある人々は、anyathākhyātivādin と ātmakhyātivādin<sup>(11)</sup> の概念を述  
べる。 — ある人々はそれを、ということ。

ウ<sup>ウ</sup> アーチヤスパティミシュラの『バーマティー』によれば、

anya-dharmasya , jñāna-dharmasya rajatasya । jñāna-ākārasya iti

yāvat । adhyāso'byatra bāhye । sautrātikanaye tavad bāhyam asti

vastu sat , tatra jñāna-ākārasya-āropah । vijñānavādinām apo

yady api na bāhyam vastu sat , tathāpy

anādy-avidyā-vāsana-āropitam alikaṃ bahyam , tatra

jñāna-ākārasya-adhyāropah ।

他の性質のとは、識の性質の〔例えば〕銀や識の形相〔というような

意味] までである。他の事物において、〔つまり〕外界において、  
〔それを〕付託する。まず、経量部の教義において、外界に事物は存在  
していて、そこにおいて、識の形相が付託される。唯識論者も、外  
界に事物は存在していなくとも、無始の無明の潜在印象で付託された  
虚偽の外界〔における事物の存在から〕、そこにおいて、識の形相が  
付託される。

このように、最初の付託の考え方は、anyathākhyātivādinとする説と  
anyathākhyātivādinとātmākhyātivādinの両者であるとする説、経量部  
(sautrāntika) と唯識論者 (vijñānavādin) であるātmākhyātivādinである  
とする説と述べられている。

次の付託の考え方は、ゴーウ・インダーナダの『バーシュヤプラバー』  
によれば、

akhyāti-matam āha - kecid iti | yatra yasya adhyāso  
lokasiddhastayor arthayos tad dhiyoś ca bheda agrāhe sati tan  
mūlo bhramah , idaṃ rūpyam iti viśiṣṭa-vyavahāra iti vadanti  
ity arthaḥ |

それは、akhyāti [vādin<sup>(1 2)</sup> のこと] を主張している。 — ある人  
々ということ。ある事物への他の事物の付託は、通常の両方の事物に  
ついての知識において、差異の非把握において存在する。それによっ  
て引き起こされる謬見である。これ（＝真珠母貝）が、銀ということ  
と区別された日常の表現ということ述べている。

アーナンダギリの『ニヤーヤニルナヤ』においても、



akhyāti-mata āha - kecit tviti

akhyāti [vādin] の論を述べている。 — しかし、ある人々は、ということ。

このように。二番目の付託の考え方が、akhyātivādinであると主張している。

最後に、三番目の付託についての考え方は、ゴーウ\* インダーナダの『バーシュヤプラバー』によれば、

śūnya-matam āha - anye tv iti | tasya eva adhiṣṭhānasya

śuktyāder-viparyta-dharmatva-kalpanām viparīto viruddho

dharmo yasya tad bhāvas tasya rajatāder atyantāsataḥ kalpanām

ācakṣate ity arthaḥ |

空論説。 — しかし、他の人々は、ということ。まさにその基体の真珠母貝等の正反対の性質の虚構をする。矛盾する比喩<sup>(13)</sup>である反対の性質が、それ（＝真珠母貝）となることが、その銀等の全ての非存在の虚構を述べているというような意味である。

アーナンダギリの『ニヤーヤニルナヤ』によれば、

keṣācid anyathākhyātivādinām mādhyamikānām ca mate darśayati

- anye tv iti

ある人々は、anyathākhyātivādinとmādhyamikā<sup>(14)</sup>の見解を明示する。 — しかし、他の人々は、ということ。

ウ<sup>॥</sup>アーチャスパティミシュラの『バーマティー』によれば、

'anye tu yatra yad adhyāśas tasyaiva viparīta-dharma-kalpanam  
ācākṣte iti ।' yatra śūktikādaḥ yasya rajatāder-adhyāśas  
tasya eva śūktikāder-viparīta-dharma-kalpanām rajatva  
parāvabhāsatva lakṣa samvādam āha -

しかし、他の人々は、そこに付託が〔行われた時〕、まさにその正  
反対の性質を虚構すること、ということと。そこにおいて、〔つま  
り〕真珠母貝等に、あるもの〔つまり〕銀等が、まさに付託が〔行わ  
れた時〕、その真珠母貝等は、反対の性質を虚構すること、個性とい  
う性質を誤って虚構すること〔というのが〕述べている話題である。

このように、ウ<sup>॥</sup>アーチャスパティミシュラの見解はゴウ<sup>॥</sup>インダー  
ナンドの見解とほぼ類似しているので、同様の論者のことを指していると考え  
えられる。三番目の付託についての見解は、mādhyamikāであるとする説  
とanyathākhyātivādinとmādhyamikāの両者であるとする説がある。

以上のように、いくらかの異同はあるものの、シャンカラ以前において、  
他の多くの学派においても付託の概念が使用されている。

最後にシャンカラ以前のウ<sup>॥</sup>エーダーンタ学派における使用例としては、  
シャンカラの『ギーターバーシュヤ』の中に次のような文<sup>(15)</sup>がある。

tathā hi saṃpradāyavidāṃ vacanaṃ' adhyāropa-apavādābhyāṃ  
niṣprapañcaṃ prapañcyate ' iti (Gītābhāṣya X III, 14)

伝統を知る人の言葉として、付託 (adhyāropa) と否認

(apavāda)<sup>(16)</sup>とによって、現象を離れたものが現象化される。

このように、シャンカラ以前においても、付託という語が使用されていたと推測できる。

さらに、ウヱーダーンタ学派におけるシャンカラ以前の最初の実例としては、バルトリハリにおいて、adhyāropaの語が使用されている<sup>(17)</sup>。また、不二一元論学派における付託についての特有な術語で、同義である adhyāsaの語も使用されている<sup>(18)</sup>。さらに唯識哲学において、付託 (adhyāropa) と類似した意味を持つ特有の術語である parikalpa等の語<sup>(19)</sup> が使用されている。そのため、ウヱーダーンタ学派における付託の概念は、唯識哲学の影響を大きく受けている<sup>(20)</sup>と考えられる。

そして、クマーリラが『シュローカウヱールティカ』において、adhyāsa-vādaについて論じているが、それについて、バルトリハリの説<sup>(21)</sup>とされているように、その当時、付託を重要な概念として論ずる学派として、ウヱーダーンタ学派が意識されていたと推測できる。そして、そこで、「〔有分別なる〕認識作用は、類等の形相を持たない事物の中にさえ、〔事物とは〕別のものである類等を付託するものであるから蜃気楼に等しく〔正しい認識作用ではない〕。」<sup>(22)</sup>とあるように、付託とは、正しい認識作用ではない、誤った認識であるということが言われており、ウヱーダーンタ学派においても、付託は誤った認識と捉えられていたと理解できる。

## 第2節. シャンカラの付託観について

シャンカラの哲学において、付託は無明と同一視されている<sup>(23)</sup>ように、非常に重要な概念である。

また、シャンカラの主著とされる『ブラフマスートラバーシュヤ』の序論において、詳しく論じられているばかりでなく、その序論自体に関して Adhyāsa-bhāṣya という言い方がされている<sup>(24)</sup> ように、シャンカラの思想において、付託という概念が重要なものとして扱われていた。しかし、無明という問題と同じように、シャンカラは、彼の付託の概念について詳しく論じておらず、彼自身が生み出した疑問についてさえ、よく答えていない。無明論と同じように、彼の後継者達に対して残された課題ではあるが、無明の概念に関する論及とは違い、以後の後継者達のおいても、殆ど論じられていない問題として残されている<sup>(25)</sup>。

この付託についてシャンカラは、大雑把な定義として、

avidyayāh svātma viṣayatva anupapatteḥ | avidyā nāma  
anyasminn anya-dharma-adhyāropanā (Upadeśasāsrī II, 2, 51)

自己のアートマンが、無明のための対象であることは不可能であるために。無明は、あるものにおける属性に別の属性を付託することである。

や、付託とは、「しかしながら、全ての点において、他の〔事物に〕別の属性が顕れる、ということに反対しない」<sup>(26)</sup> 等の文のように、あるものに別のもの、ないし属性が顕れる、そう見誤ることを、一般的な定義として表わしている。

そして、シャンカラ自身における簡単な定義として、「以前の経験が、想起の形で、後に〔他の所において〕顕れることである、と」<sup>(27)</sup> や、

avidyā nāmānyasminn anya-dharma-adhyāropanā | yathā

prasiddham rajatam prasiddhāyām śuktikāyām , yathā  
prasiddham puruṣam sthāṇāv adhyāropayati , prasiddham vā  
sthāṇum puruṣe । (Upadeśasāhasrī II,2,51.)

無明とは、あるものにおける性質に、別の性質を付託することである。例えば、よく知られている銀を、よく知られている真珠母貝において〔付託する〕例えば、よく知られている人間を〔よく知られている〕木の幹に付託したり、或いは、よく知られている木の幹を〔よく知られている〕人間に〔付託する〕ように。

このように、真珠母貝や人間を見た時に、それを理解出来ずに、以前の経験による知覚によって、銀や木の幹と想起すること。つまり、真珠母貝や人間の上に、銀や木の幹の形を付託しているという誤った認識である。シャンカラにおいて、誤った認識と無明が同義であると考えられている<sup>(28)</sup> から、無明と付託とは、本来同一の概念であると考えられている。

シャンカラにおいて問題となる付託は、アートマンに対する付託であるが、このアートマンに対する付託に関して、それが何故起こるのか、という疑問が次のように述べられている。

katham puraḥ pratyag-ātmany-aviṣaye'dhyāso viṣaya tad  
dharmāṇām । sarvo hi puro ' vasthite viṣaye viṣaya antaram  
adhyasyati । yuṣmat pratyayāpetasya ca  
pratyagātmano ' viṣayatvaṁ bravīṣi ।

(Brahmasūtrabhāṣya Upodghāta)

しかしながら、どのように対象でない内なる自己において、対象とその属性の付託が〔できるのか〕？即ち、全ての人々は、前に置かれて



いる対象に他の対象を付託する。そして、内なる自己は、”あなた”  
という概念からそれていて対象ではない

na aprasiddham prasiddhe , prasiddham vā aprasiddhe | na  
cātmānam anātmānam adhyāropayati , ātmano ' prasiddhatvāt |  
tathā ātmānam anātmānī , ātmano ' prasiddhatvād eva ||

(Upadeśasāhasrī II,2,51.)

よく知られていないものを、よく知られているものにおいて、或いは  
よく知られているものを、よく知られていないものにおいて、〔付託  
することは〕ない。そして、アートマンにおいて非アートマンを付託  
することはない。アートマンは、よく知られていないために。同様  
に、アートマンを非アートマンに〔付託することはない〕。実に、  
アートマンは、よく知られていないために。

このように、アートマンは対象になりえないので付託することはできない  
のではないか、真珠母貝に銀を付託するようなこととは違うのではないか、  
と問うているが、シャンカラは、この疑問に対して、次のように答えてい  
る。

ucyate - na tāvad ayam ekān tena aviśayaḥ ,  
asmat-pratyaya-viśayatvāt , aparokṣatvāc ca pratyagātma  
prasiddheḥ | na cāyam asti niyamaḥ puro ' vasthita eva viśaye  
viśaya antaram adhyasitavyam iti | apratyakṣe ' pi hy ākāśe  
bālāstalamalinatād adhyasyanti | evam aviruddhaḥ  
pratyagātmany apy anātmā adhyāsaḥ |

(Brahmasūtrabhāṣya Upodghāta)

〔答えて〕言う。 ― 最初に、これ（＝内なる自己）が絶対に対象でない、とは言えない。〔内なる自己は〕「私」という観念の対象であるために。そして、認識できるために、内なる自己が〔存在することが〕よく知られているから。そして、まさに前に置かれている対象に他の対象が付託されるべきである、というこんな法則はない。即ち、虚空が直接知覚されない場合も、愚かな人々は、平面や汚れ等を〔虚空に〕付託するので、このように、内なる自己においても非アートマンを付託することは矛盾しない。

na , vyabhicārāt | na hi vatsa , prasiddham prasiddha eva  
adhyāropayati iti niyantum śakyam | ātmany adhyāropaṇā  
darśanāt | gauro 'haṃ iti deha-dharmasya ahaṃ

pratyaya-viśeṣaya ātmany ahaṃ pratyaya-viśayasya ca

dehe ' yaṃ ahaṃ asmī iti || (Upadeśasāhasrī XII,2,52.)

相違のために〔正しく〕ない。なぜなら、息子よ<sup>(29)</sup>。よく知られているものだけが、よく知られているものに付託されている、というように、制限できない。アートマンにおいて付託されるのが認識されるために。「私は白い」「私は黒い」ということは、「私」が、身体の属性の観念の対象であり、アートマンにおいて〔付託され〕、そして、「私がこれである」ということは、「私」〔というアートマン〕が観念の対象であり、身体において〔付託される〕。

na ayaṃ doṣaḥ | svabhāva [pra] siddhatvād ātmanaḥ | na hi  
kādhācitka siddhāv eva adhyāropaṇā na nitya siddhāv iti  
niyantum śkyam , ākāśe talamalādy-adhyāropaṇā darśanāt ||

(Upadeśasāhasrī II ,2,61.)

それは誤ってなどいない。アートマンは、本性上良く知られているから。即ち、偶然に知られるものだけが、付託され、常に知られているものには、〔付託されない〕、ということに限定できない。虚空において、表面のほこり等が、付託されるのが認識されるために。

このように、例外的にアートマンは付託の対象であることが出来ると主張する。そして、何故、それが可能なのかということについては、「アートマンは本性上よく知られているから」であり、他の場合のように、身体とアートマンは、「はっきりと区別された対象として、よく知られていないので」<sup>(30)</sup>と述べられている。

これらのことによって、シャンカラは、付託（＝無明）の対象がアートマンであることを示唆している<sup>(31)</sup>。

次に、このように考えられているシャンカラの付託の詳しい見解を見ると、「この無明と名づけられたアートマンと非アートマンの相互付託 (itaretarādhyāsa) であるそれを前提として、世俗とウデーダの認識手段と認識対象の一切の活動が生じた。そして、規則と禁止と解脱を目的とした一切の聖典が〔生じた〕」<sup>(32)</sup>と述べている。

さらに、次のようにも述べられている。

prasiddha eva tarhy ātma ahaṃ pratyaya-viśayatayā dehaś cāyam  
iti । tatra evam sati prasiddhayor eva deha-ātmanor  
itaretarādhyāropanā [t] stāṇupuruṣyoḥ śūktikā-rajatayor iva ।  
tatra kaṃ viśeṣaṃ āśritya bhagavatokatam prasiddhayor

itaretarādhyāropaneti niyantum na śakyate iti ॥

(Upadeśasāhasrī II, 2, 53)

その場合、まさに、アートマンは「私」という観念の対象であることによって、よく知られている。そして、身体もまた、「これ」として〔よく知られている〕それゆえに、このように、よく知られているからだアートマンとの相互付託 (itaretrādhyāropanā) なだけであるために、木の幹と人間、真珠母貝と銀の場合と同様に。〔前に〕先生は、「両者が、よく知られているものだけが、相互付託することによって、限定できない」と言いましたが、その場合どのような特別の理由に基づくのですか？

このように、『ウパデーシャサーハスリー』の文において、師と弟子が、アートマンと身体との付託に関して争っているが、上で引用した箇所にも示されているように、師と弟子両者とも、付託が「アートマンと身体との相互付託」ということについては、問題にしていなかったため、シャンカラにおける付託とはアートマンと身体等の非アートマンとの相互付託である。

その付託について

evam ayam anādir-anato naisargiko ' dhyāso

mithyā-pratyaya-rūpaḥ kartṛtva-bhoktṛtva pravartakaḥ sarvaloka  
pratyakṣaḥ । (Brahmasūtrabhāṣya Upodghāta)

このように、この無始無終で先天的な付託が、誤った観念で形作られた行為者や享受者を生ずることは、全ての世界〔の人々〕が直接知覚できる。

とあるように、付託は、始めも終わりもなく、我々に本質的に備わっている

ものと考えることができる。

このような付託が、何によってなされるのか、何を基体（＝主体）としているのか？といった問題について、『ウパデーシャサーハスリー』で、弟子が問うている。

deha-ātmanor itaretarādhyāropanā dehādi-saṃghāta kṛta athavā

ātmakṛteti ।

(*Upadeśasāhasrī* II, 2, 62)

身体とアートマンの相互付託は、身体などの集まり（＝非アートマン）によってなされるのか。あるいは、アートマンによってなされるのか。

このように問われているが、同じような問いが立てられているシャンカラの『バガウ・アッドギーター』についての註釈<sup>(33)</sup>の場合と同様に、シャンカラは、その問いに直接答えようとはしていない。「付託をすべきではない」<sup>(34)</sup>、「君は知を得ているのだから、無明は誰にも属さない」<sup>(35)</sup>などと答えるのみで、意識的に答えることを避けている。

このような、シャンカラにおける付託についての概念は、唯識などで見られるような付託の概念とは多少異なり、相互付託という考え方が作り出されている。

例えば、『マーンドゥーキヤカーリカ』で使用されているようなparikalpaの概念には、相互付託の観念が見られないために、このシャンカラの相互付託の概念によって、唯識的な付託の概念を離れたウ・エーダーンタ学派独自の付託の概念が作り出されたと考えられる。



以上のように、シャンカラにおける付託とは、無明と同一視されるものである。そして、アートマンと非アートマンとの相互付託であり、アートマンと非アートマンとにおける一種の形而上学的な、誤った認識である。そして、その付託は、無始無終なものであり、先天的に我々に存在しているものである。さらに、唯識的な付託の概念から離れ、ウ・エーダーンタ学派独自の概念へと変化して行った結果として出来上がったものである。

### 3. サルウ・アジュニャートマンの付託観

前節で見たように、シャンカラは、アートマンと非アートマンとの相互付託である無始無終の先天的な誤った認識とだけ答え、付託（＝無明）の基体や対象に関しては、はっきりと答えていず、その相互付託に関する彼自身の述べている疑問について答えてはいない。

例えば、次のようなことをシャンカラは『ウパデーシャサーハスリー』において述べている。

nanv avidyā adyāropitaṃ yatra yat tad asat tatra dṛṣṭaṃ . yathā  
rajaṭaṃ śuktikāyāṃ , sthāṇau puruṣaḥ , rajjvāṃ sarpaḥ , ākāśe  
talamalinatvam ityādi । tathā deha-ātmanor api nityam eva  
nirantara avivikta pratyayatayā itaretarādhyāropaṇā kṛtā syāt ,  
tad itaretarayor nityam eva asattvaṃ syāt । yathā śuktikādiṣv  
avidyā adhyāropitāṇāṃ rajatādināṃ nityam eva atyanta  
asattvaṃ , tad viparītānāṃ ca viparīteṣu , tadvad deha-ātmanor  
avidyayā eva adhyāropaṇā kṛtā syāt । tatraivam sati  
deha-ātmanor asattvaṃ prasajyate । tac ca aniṣṭaṃ , vaināśika

praksatvāt |atha tad viparyayaṇa deha ātmany avidyayā

adhyaropitaḥ , dehasya-ātmani sati asattvaṃ prasajyeta | tac

ca aniṣṭaṃ , pratyakṣādi-virodhāt | tasmaād deha-ātmanau na

aidyayā itaretarasminn adhyāropitau (*Upadeśasāhasrī* II,2,55)

無明によって、〔あるものに〕付託されたそれは、そのあるものにおいて非存在である、と認識される。例えば、〔真珠母貝に付託された〕銀が、真珠母貝において〔非存在である。木の幹に付託された〕人間が、木の幹において〔非存在である。縄に付託された〕蛇が、縄において〔非存在である。虚空に付託された〕表面のほこりが虚空において〔非存在である〕、等のように。同様に、身体とアートマンも、いつも全く同一の区別されない観念のそれとして、相互に付託されるなら、それは、まさに相互（＝身体とアートマン）において、常に非存在であることになるだろう。例えば、真珠母貝等において、無明によって付託された銀等の、常に確かな非存在が、そして、それが逆の場合においても、反対のものの〔非存在がある〕ように。このように、身体とアートマンは、まさに無明によって相互付託がなされるだろう。その場合、身体とアートマンが、非実在であることが、このように生ずるであろう。それは、虚無論者の前提なので認められない。さて、それが相違して、身体が、アートマンにおいて、無明によって付託されるのであれば、身体のアートマンにおける非存在が、〔アートマン〕の存在が生ずるであろう。そしてそれは、直接知覚等に矛盾するので認められない。そのために、身体とアートマンが、無明によって、相互に付託するということはない。

このように、相互付託について、アートマンと身体等の非アートマンの実在を認める二元論か、もしくは両者の非実在を説く虚無論に陥ってしまうので、このような相互付託は、不二一元論学派の立場においては誤りなのでは

ないか、と説かれている<sup>(36)</sup>。シャンカラ自身は、同じ『ウパデーシャサーハスリー』において、相互付託の可能性を肯定するだけで、このことに対する論理的な回答を意識的に避けている。

無明の基体や対象の問題については、シャンカラの直弟子達も論じている<sup>(37)</sup>が、この相互付託に関する問題については、大部分の不二一元論学者は論じていない。シャンカラ以後の、この相互付託に関する問題はサルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンにより、初めて試みられた<sup>(38)</sup>。

このシャンカラによって挙げられた、二元論か虚無論に陥るかもしれないという相互付託の疑問について、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンは次のように述べている。

samsiddhā savilāsa moha viṣaye vastuny adhiṣṭhāna gīr na  
ādhāre'dhyāsanasya vastuni tato'stāne mahān saṁbhramah |  
keṣāṁcin mahatām anūnatamasām nirbandha mātṛa āśrayād  
anyonyādhyāsane nirāspadam idaṁ śūnyaṁ jagat syād iti ||

(ŚŚ I,31)

〔無明の対象における様々な顕示についての謬見の多くの論議が〕確立され、多様な誤謬の対象について、基体のもの (adhiṣṭhāna) についてと付託の拠り所 (ādhāra) について、述べているこの大きな誤謬じゃ、それゆえに根拠がない。大きな完全なる暗黒 (= 無明) を持っている人々の固執のみに依存して、「相互付託 (anyonyādhyāsana) において、この世界は場所のない、空虚なものであるかもしれない」ということ

このように、相互付託説が虚無論に陥る、というのは誤りであり、相互付

託は成立する、と主張している。

さらに、次のように、主張している。

adhiṣṭhānam ādhāra matraṃ yadi syāt prasajyeta satyaṃ tadā  
codyam etat ।

na ca etat sakaryasya mohasya vastuny adhiṣṭhāna gir gocare  
lokasiddhā ॥

kiṃ ca anṛtadvayam iha adhyāsitavyam iṣṭaṃ syāc ce tadā  
bhavati codyam idaṃ tvadiyam ।

satya anṛtā ātmakam idaṃ mithunaṃ mithaś ced adhyasyate  
kimiti śūnya kathā prasaṅgaḥ ॥ (ŚŚ I, 32-33)

もし基体が、単に〔付託の〕拠り所であるだけかもしれないなら、その場合、確実な根拠のある非難されるべきこのこと（＝世界が虚妄である）が、結果として生ずるだろう。しかしながら、これは〔そのように〕なされるべきではない。基体という表現は、無明（＝moha）の対象において、一般的に使用される意味に用いられる。さらに、非実在の二つの事物が、ここにおいて〔相互〕付託されるのであるとしたならば、その場合、君の非難（＝世界が虚妄である）が存在するであろう。〔しかし〕もし実在と非実在よりなるこの一对の〔事物〕が、相互付託されるのならば、どうして〔全てが〕虚妄であるという主張が〔存在しよう〕。

このように、相互付託説が虚無論となることを否定している。そして両者が、非実在であるならば、虚妄論ということも成り立つであろうが、この相互付託説では、実在と非実在の相互付託なので成り立たないと主張してい

る。さらに、実在と非実在との間の相互付託であると主張することによって、二元論になるかもしれないという非難をも否定して、一元論に基づく相互付託説を主張している。

このことについて、シャンカラ自身も、アートマンと非アートマンとの相互付託説について、非アートマンを非実在としている<sup>(39)</sup>ので、実在と非実在との間の相互付託説である。サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンも、この見解を受け継いで、相互付託が、実在と非実在との間におけるものであると主張している。

次に、この相互付託説について、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンは、「多様な誤謬（＝無明）の対象について基体（adhiṣṭhāna）のものに関してと付託の拠り所（ādhāra）に関して」<sup>(40)</sup>や「もし基体が、単に〔付託の〕拠り所であるだけかも知らないなら」<sup>(41)</sup>とあるように、無明の対象というものを、基体（adhiṣṭhāna）と付託の拠り所（ādhāra）とに分けている。基体アートマンであることは、「無明の対象において、一般的に使われる意味に用いられる」<sup>(42)</sup>という文からも理解できる。

では、付託の拠り所とは何であろうか？また、基体であるアートマンと分かれて存在している付託の拠り所があるのならば、この場合、付託は、付託の拠り所で生ずるとすると、シャンカラが言及したアートマンと非アートマンとの相互付託とは別の相互付託が、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンにおいて考えられている。

このことについて、サルウ<sup>°</sup> アジュニャートマンは次のように述べている。

idam artha vastv apibhaved rajate parikalpitam rajata vastv

idami ।

rajata-bhrame'bhya ca parisphuraṇān na yadi sphuren na khalu

śuktir iva ॥

rajata-pratītir idami prathate nanu yadvad evam idam ity api

dhīḥ ।

(ŚŚ I, 34-35)

〔これは銀である、と真珠母貝に付託され〕仮定された銀が、「これ」〔という〕事物に〔存在し〕、「これ」という語の対象も銀において存在するだろう。「これ」もまた、銀という迷妄において現われるのである。もし〔「これ」と銀が相互付託されたので〕ないならば、確かに真珠母貝のように明白にならないであろう。銀という〔誤った〕観念が、「これ」において現れるように、確かにこのように、「これ」という観念もまた同様に〔誤った観念である〕銀において存在する。

このように、アートマンと非アートマンとの相互付託においてならば、上記の記述で考えると真珠母貝の銀のみであったのが、サルウ<sup>o</sup> アジュニャートマンは、真珠母貝をそれ自身と「これ」という要素とに分けている。

そして、サルウ<sup>o</sup> アジュニャートマンは、「これ」という要素と銀との相互付託を主張して、真珠母貝自身が付託に関係することはないとしている。この場合、上述したように、無明の対象を基体 (adhiṣṭhāna) と付託の拠り所 (ādhāra) に分けると、基体がアートマンであるならば、上の例では真珠母貝であり付託の拠り所は、「これ」という要素である。

このように、サルウ<sup>o</sup> アジュニャートマンは、アートマンにおける相互付託ではなく、アートマンとは一応区別される要素、「これ」と非アートマン



との相互付託であり、両者の間におけるものと主張している。しかしながら、基体 (adhiṣṭhāna) と付託の拠り所 (ādhāra) の関係については、サルヴァジュニヤートマンは、ほぼ何も言及していないために、疑問が残る。

この相互付託とは別にアートマンが存在することについては、次のように述べている。

adhyastam eva hi parisphurati bhrameṣu na anyat kathamcana  
parisphurati bhrameṣu ।  
rajjutva śukti śakalatvamarukṣititva candraikatā aprabhṛtikān  
upalambhanena ॥ (ŚŚ I, 36)

ただ、付託されたものが、迷妄において現われるために。もう一方(=付託されていないもの)は、決して迷妄において現われることはない。縄や真珠母貝の一片、砂漠の大地、一つの月等の無知覚によって、〔蛇や銀、幻影、二つの月等が現われるように〕。

このように、付託において、アートマンは現れておらず、それとは別の付託の拠り所と非アートマンが、一方で相互付託していると主張している。

さらに、基体とは区別される付託の拠り所が、実在性を持っているものとして、非アートマンとの間で、実在と非実在との間の相互付託を行っているのは、「誤謬の明白な対象は、実在でも非実在でもない。即ち、〔実在の〕虚空と〔非実在の〕そこ〔から降る〕花のそれもまた、実在でもなく、〔非実在〕でもない。それ(=誤謬)は、実在と非実在よりなる対象として存在する。即ち、実在と非実在が自己の本質であるそれは、決して存在しない。」<sup>(42)</sup> や「さらに、非実在の二つの事物が、ここにおいて〔相互付託さ

れるのであるとしたならば、その場合、君の非難（＝世界が虚妄である）が存在するだろう。〔しかし〕もし実在と非実在よりなるこの一对の〔事物〕が相互付託されるのならば、どうして〔全てが〕虚妄であるという主張が〔存在しよう〕。」<sup>(43)</sup> という文があるように、サルウ<sup>\*</sup> アジュニヤートマンにおいて前提とされている相互付託が、実在と非実在との間の相互付託である以上、付託の拠り所は、基体であるアートマンそれ自体とは区別されるが、アートマンの一元論に基づく限り、アートマンに依拠した基体とは区別される実在であると推測できる。

さらに、

itaretarādhyasanam eva tataś citi-cetyayor api bhaved ucitam ।

rajata-bhramādiṣu tathā avagamān na hi kalpanā gurutarā

ghṭate ॥

anubhūti yukty anumiti tritayād itaretarādhyasana siddhir ataḥ ।

citi-cetya-vastu yugalasya na cet tritayasya bādhanam iha

apatati ॥

(ŚŚ I, 37-38)

それ故に、ただ精神とその対象の相互付託もまた適切であるだろう。銀という迷妄等において、同様の認識がある。なぜなら、さらに大なる妄想（＝仮定）は適切ではないので。これ故に記憶による知識（＝経験）と論証と結論の三組などの〔方法〕から〔精神とその対象の〕相互付託が確立された。もし、精神とその対象という事物の一对が〔存在〕しなければ、三組の〔方法の〕除去（＝廃止）が、ここにおいて生ずるだろう。

このように、相互付託が、精神と非精神との間で行われているということ、言い換えれば、アートマンと非アートマンとの間で行われているという

ことが、主張されている。このことから、付託の拠り所は、基体であるアートマンそのものとは区別されるものの、アートマンと同様に精神的なものであることが理解できる。

さらに、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンにとって、唯一の精神的な実体がアートマンである以上、この場合、精神的なものである付託の拠り所は、基体であるアートマンと同一でありながら、区別されるものとして実在していることが理解できる。

しかし、この付託の拠り所と基体の両者の関係については、前にも述べたように、サルウ<sup>°</sup> アジュニヤートマンは、はっきりとは答えていず、非アートマンとの関係におけるシャンカラの疑問には答えているものの、それとは別に、同種の問題が、基体と付託の拠り所の関係において成り立つと考えられている<sup>(44)</sup>。

次に、付託の原因については、このように述べている。

adhyatam alpavapurasya na vātavaṃ tat pratyak-prāg-dvayam

idaṃ hi parasparasmin ।

adhyastatāṃ prati samartham abodha mātram anyo'nya-rūpa

mithunīkaraṇe nimittam ॥

sādrśya dhī prabhṛti na tritayaṃ nimittam adhyāsa-bhūmiṣu

jagaty anugacchati idam ।

brāhmaṇya jati parikalpanam ātmani iṣṭaṃ jātyā na sāmānyam

upalabdham iha asti kiṃcit ॥

bhūyastva van nanu guṇa avaya vyavakriyāṇāṃ sāmānya

pūgavapur uktam iha abhiyuktaiḥ ।

sādrśya vastu na cid ātmani kimcid atra jātyādibhiḥ saha  
nirīkṣitam asti tādṛk ॥

viṣaya karaṇa doṣān na bhramaḥ saṁvidi syād api tu bhavati  
mohāt kevalād evam eva ।

bhagavati paramātmāny advitiye vicitrādvaya-matir iyam astu  
bhrāntir ajñāna hetuḥ ॥ (SŚ I, 27-30)

〔個我、主宰神、世界の形で表わされた〕この些細な形は、上に置かれた（＝付託された）ものであり、それは実在ではない。即ち、この内側と外側の二元性、相互において〔相互付託をする〕。それを上に置いた（＝付託した）ということに対して、無明だけが、精神と他の本質が一对になること（＝相互付託すること）についての能力がある原因である。類似性の知識を始めとする〔手段の欠陥や潜在印象等の〕三種類は、世界の付託の原因の領域には含まれず、〔行き渡っていない〕。バラモンのジャーティ（＝階級）を〔『私はブラフマンである』というように〕望まれたるアートマンに付託する。ここにおいては〔アートマンは〕ジャーティによる階級と平等（＝同一）とは理解されない。確かに属性や身体の部分や行為の〔獲得等の〕優勢を得ている〔そこにおいては〕多くの他の集合の本質が〔自己の本質となっている〕ここにおいて熟達した人によって言われた。このように、〔蛇と縄のような〕類似のものは、この場合に、純粋なアートマンにおいてジャーティ等による〔類似性が付託によるものであるように〕共通とは考えられない。対象と感覚器官の欠陥による謬見は、

〔認識手段の結果〕に関する知識ではないかもしれない。しかしながら、単にこのような唯一の愚かさから〔謬見は〕生ずる。尊敬すべき不二なる最高我における多様な形態の二元の観念は、これはかくあるべしの誤った観念であり、無明のみが原因である。

このように、誤った認識の対象にみられる類似性や感覚器官における欠陥によって生ずるという見解や潜在印象によるという見解等をことごとく否定して、無明だけが付託の原因であると主張している。これは、シャンカラにおけるような無明と付託の同一視を否定していることにもつながり、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンにおける無明の形而上学化と無明の対象（＝アートマン）を基体と付託の拠り所に分け、付託の拠り所と非アートマンの相互付託という、新しい相互付託説を生み出したことによるものである。

以上のように、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンは、無明と付託を切り離して考え、付託は無明を原因とするものとしている。さらに、付託とは、相互付託、実在と非実在（＝精神とその対象）との間の相互付託であると述べている。そしてその場合、実在ないし精神として相互付託されるのは、アートマンではなく、基体（*adhiṣṭhāna*）であるアートマンとは区別される、アートマン上の実在する付託の拠り所（*ādhāra*）である「これ」という要素である。サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンは、シャンカラによって提出された相互付託の難問に答えるのに、このようにアートマンと非アートマンとの相互付託説ではなく、新たに作り出した、基体と付託の拠り所という概念を導入し、アートマンを相互付託説から切り離し、付託の拠り所と非アートマンとの相互付託説であると主張することで、答えている。

この試み自体が、うまくいったかは、はなはだ疑問であり、基体と付託の拠り所の相互付託との関係は説明されておらず、付託の拠り所と非アートマンにおいて、アートマンと非アートマンとの相互付託説において生じた難点が生じると考えられる。

#### 4. 結び

サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンにおいて、付託とは無明を原因としている実在と非実在との間の相互付託である。その相互付託は、シャンカラが主張するような、「アートマンと非アートマンの相互付託」ではなく、アートマンそのものにおいては起こらず、アートマンに存在する付託の拠り所と非アートマンとの間に起こるものであり、その相互付託が存在している間は、基体であるアートマンは現れないと主張している。

このように、サルウ<sup>＊</sup> アジュニャートマンの付託観は、シャンカラの付託観とは、かなり異なり、無明を原因とすることで、より形而上学的な面を強くし、それを説明づけるために、新たな概念を導入している。そのことによって、より付託と無明の関係を形而上学化、体系化する形で整理している。



## 註

(1) 付託は、元々、「置く、横たえる」を意味する2類動詞√asに動詞接頭辞adhiが結び付いたadhy√asから派生したadhyāsaや、「登る、生ずる、上がる」を意味する4類動詞√ruhに動詞接頭辞adhiが結び付いた

adhy√ruhから派生したadhyāropaやadhyāropaṇā、その使役の過去受動分詞形であるadhyāropitaや、同じく√ruhから派生したsaṃ-ā-√ruhから派生したsamāropa等の語があり、「～の上に置く、～の上に重ねる」を意味する。漢訳仏典等では、増益、贈足等といった訳語が使用され、和訳としては、附託や仮託、仮説、転移等の訳語が使用されている。

(2) インドにおいて、幾つかの誤謬論が存在していたことは、"Nyāyakośa"で論じられていることから理解される。一般的には、ātmakhyāti, asatkhyāti, anyathākhyāti, ākhyāti, anirvacanīyakhyātiの五種類が挙げられている。(島岩「バーマティー I, 1, 1-4 和訳(Ⅱ)」註(67)『東海仏教』28、湯田豊『シャンカラ』、村上真完『インド哲学概論』等参照)

(3) 『大乘莊嚴經論研究』(宇井伯寿 岩波書店 昭和36年) p209の訳を引用。この作品は世親の作とされている。

(4) 『大正新脩大藏經』30巻 p.364 上

(5) 『大正新脩大藏經』31巻 p.469 上

(6) 『大正新脩大藏經』31巻 p.470 中

(7) 「解深密經」に見られ、Nāgārjunaの一切法無自性義を遍計所執性

(parikalpita)、依他起性(paratanta)円成実性(pariniṣpanna)の三性に分け、究極的には、この三性が無自性であるとする。は、凡夫の迷執によって成立した姿。依他起性は、迷執の成立する基対である縁起性。円成実性は、悟りの面で見られた諸法の実相。

(8) 『安慧・護法・唯識三十頌釈論』(宇井伯寿 岩波書店 昭和27年) p.209の訳引用

(9) 『安慧・護法・唯識三十頌釈論』(宇井伯寿 岩波書店 昭和27年) p.341によれば、増益は、無を有と執することであり、無に有を増託(adhyāropa)するのであり、主観的なものを外界に投射することである、とされている。また、samāropaという語は、既に『中論』XVI,10において使われており(nirvāṇasamāropa)、付託と同義で使用されていたことは、Candrakīrtiの註で、nirvāṇādhyāropaとされていることから解る。

(中村元『ことばの形而上学』p.137註(28))

(10) 「バーマティー I,1,1-4 和訳(Ⅱ)」註(67)によれば、Nyāya学派の説。また、Vaiśeṣika学派やYoga学派の説でもある(中村元『インドの哲学大系 Ⅱ』p.321註(156))

(11) 「バーマティー I,1,1-4 和訳(Ⅱ)」註(67)によれば、唯識論者の説。また、Vācaspatimiśraの註釈によれば、経量部の人々も入る。

(12) 「バーマティー I,1,1-4 和訳(Ⅱ)」註(67)によれば、Mīmāṃsā学派の説。また、Sāṃkhya学派も同様の説をとっている。(中村元『インドの哲学大系 Ⅱ』p.322註(162))

(13) 『梵和大辞典』p.1239。XをYに喩える場合、Yに存在する機能をXが有することを否定し、Yに存在しない機能を有することを肯定すること。

(14) 「バーマティー I,1,1-4 和訳(Ⅱ)」註(67)によれば、中観派のことで、asatkhyātiである。

(15) 中村元『ウ・エーダーンタ哲学の発展』p.273

(16) 唯識で用いられている語で、漢訳において「損減」とされる。実在するものを非実在と誤認することである。Śaṅkaraにおいては、4種類の観想形式、(1)付託(2)否認(3)同一(4)限定の一つであり、「XがXであること」が見失われている誤った付託において、「Xである」という本性が知られ、そのXが「Yである」という観念が除去されること。(中村元『シャンカラの思想』pp.669-970)

(17) 中村元『ことばの形而上学』p.113

(18) 中村元『ことばの形而上学』p.113

(19) 中村元『ことばの形而上学』p.113。また、Bhartṛhariにおいてだけでなく、Gauḍapādaの"*Māṇḍūkyakārikā*" II,17.、II,18等において、vikalpitaという語を使用している。尚、"*Māṇḍūkyakārikā*"において、付託、adhyāsaやadhyāropa、samāropa等の語は使用されていず、インド一般では、「反対」の意味で使用されているviparyayaを唯識において使用されているように、「誤った認識」として、IV,46で用いられていることから、"*Māṇḍūkyakārikā*"における唯識思想の影響の深さがうかがえる。(20)

"*Māṇḍūkyakārikā*" IV,25以下の説で、著者が、唯識説を自己の思想として取り入れ、論述している。(中村元『ウ・エーダーンタ哲学の発展』p.445) また、付託の比喩としてよく用いられている蛇と縄の比喩が、唯識関係の書にしばしば使用されているのみならず、大乘經典や後期の小乗、中観派において使用されている。(中村元『ウ・エーダーンタ哲

学の発展』p514) ように、仏教において特徴的なものだと考えられている。さらに、Śaṅkaraが、極度に仏教化されたVedānta哲学の思想的潮流を、本来のVedānta哲学へ大きく転回させようとしたVedānta哲学史上に一時期を画した改革者である。(前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』) その上、Śaṅkara自身が、「仮面の仏教徒」と非難されたように、仏教説による深い影響が推測できる。Vedāntaにおける仏教への深い影響への傍証の一つとして、本研究第4章 註(19) 参照。

(21) 山崎次彦「adhyāsa-vādaについて ― シュローカウ・アールッティカ現量章の一節 ―」(『印仏研』12-1)

(22) 同上論文よりの訳を引用。

(23) "*Brahmasūtrabhāṣya*"Upodhgāta

(24) 中村元『シャンカラの思想』

(25) 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』p.248等。

(26) "*Brahmasūtrabhāṣya*"Upodhgāta

(27) "*Brahmasūtrabhāṣya*"Upodhgāta

(28) 中村元『シャンカラの思想』p.534、P.Hacker "*Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras : Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*"等。また、PadmapādaとVācaspatimiśraでは、"*Brahmasūtrabhāṣya*"Upodhgātaにおけるmithyājñānaをmithyā-ajñānaかmithyā-jñānaととるかという註釈の違いにおいて、無明、ないし付託に対する考え方の違いが生じている。(島岩「*Bhāmātī*における無明と付託」(『印仏研』31-2))

(29) Śaṅkaraは、"*Upadeśasāhasrī*" II,1,19で、弟子に対してsomya (もしくはsaumya) という語で、「息子よ」と呼びかけているように、ここでもvatsaという語で、息子としたが、弟子が息子であるのではなく、弟子に対する愛情を込めた呼び方であろう。

(30) "*Upadeśasāhasrī*" II,2,54

(31) 前田専学『ウパデーシャサーハスリー』散文篇第2章訳註(4)においても、同様なことが言われている。

(32) "*Brahmasūtrabhāṣya*"Upodhgāta

(33) "*Bhagavadgītābhāṣya*" X III,2.前田専学『ウパデーシャサーハスリー』散文篇第2章訳註(8) p.276

(34) "*Upadeśasāhasrī*" II, 2, 65

(35) "*Brahmasūtrabhāṣya*" IV, 1, 3.

(36) 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』 pp.247-248

(37) 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』 p.245

(38) 前田専学『ウ・エーダーンタの哲学』 p.249。以後においても *Vācaspatimiśra* が、やや言及しているが、後の不二一元論学派では、この相互付託説の理論的困難については、殆ど論じられていない。*Vācaspatimiśra* は、アートマンの非アートマンへの付託は、日常の経験の範囲内では共に実在である真珠母貝と銀の付託の場合とは異なり、身体等の非アートマンが、アートマンと非アートマンとの付託（＝無明）が先に存在しなければ存在しない。そのために二つの無明が必要とされている。即ち、付託X（＝無明X）から非アートマンXが生じ、その非アートマンXにアートマンが付託され（付託Y＝無明Y）、その付託Y（＝無明Y）から非アートマンYが生じていく、という過程が必要になる。また、相互付託でもあるために、これとは逆方向の付託も存在するが、これについても同様である。この過程を無始であると説明している。さらに、別の箇所において、原因としての無明（*karaṇāvidyā*）と結果としての無明（*kāryāvidyā*）という語を用いている。この二つの無明が何であるかについては述べられていないが、前に述べられているように相互付託において二種類の付託（＝無明）が必要とされていることに関係しているのだろう。即ち、付託X（＝無明X）が原因としての無明であり、付託Y（＝無明Y）が結果としての無明であり、付託Y（＝無明Y）がそれに続く付託（＝無明）の過程に対しての原因としての無明となっていくことになるのだろう。このように、*Vācaspatimiśra* は、二種類の無明を立てることによって、相互付託説の矛盾を解消しようとしている。（島岩「*Bhāmātī* における無明と付託」（『印仏研』31-2））

(39) "*Upadeśasāhasrī*" II, 2, 109等。アートマン以外の存在が絶対の真理の立場においては、存在しないことが述べられている。

(40) "*Samkṣepaśārīraka*" I, 31

(41) "*Samkṣepaśārīraka*" I, 32

(42) "*Samkṣepaśārīraka*" I, 32

(43) "*Samkṣepaśārīraka*" I, 339

(44) "*Samkṣepaśārīraka*" I, 31